A. Harnack

La Esencia del Cristianismo



Colección **Sefer**





A. Harnack

La Esencia del Cristianismo



A. Harnack

La Esencia del Cristianismo



La Esencia del Cristianismo

A. Harnack

La Esencia del Cristianismo



Traductor: J. Miró Folguera

Primera Edición: Biblioteca Sociológica Internacional
Barcelona, España - 1904

Colección "Sefer"
Palinur Ediciones SL
Calle Roger de Lluria 44 piso 6, Dpto. 4
08010 Barcelona-España
Tel.: 636-251-407
E-mail: Palinur06@yahoo.com

Diseño de Tapa: Diego H. Kaúl

I.S.B.N.: 84-934809-2-4

Impreso en la Argentina
Printed in Argentina
Enero 2006

Jesús y el evangelio

Capítulo I

Introducción
Datos históricos

AL decir del insigne filósofo Stuart Mill, nunca recordará bastante la humanidad la existencia de un hombre que se llamó Sócrates. No le falta razón, pero con mayor motivo hay que recordar a los hombres que entre ellos y como ellos vivió Jesucristo. Verdad es que de tal acontecimiento histórico nos hemos enterado todos desde nuestra niñez; mas no todos podemos asegurar que la imagen de Jesús quede grabada en la mente desde la escuela primaria, que permanezca indeleble, durante el resto de la vida y se convierta, por así decirlo, en nuestra propiedad inalienable. Concedo hasta que un hombre, cuyo espíritu haya recogido un rayo de la luz emanada de Jesucristo, no será jamás lo que habría sido si no hubiese sabido absolutamente nada del Nazareno; más un recuerdo tan vago, que a menudo se mera superstición, no puede ser manantial de vitalidad y de fuerza.

Y si luego surge en nuestro ánimo el deseo de adquirir datos más ciertos, si nos proponemos saber quién fue en realidad Jesucristo y acudimos para lograrlo a la literatura moderna, pronto nos encontraremos metidos en una selva de contradicciones. Unos asemejan el cristianismo pri-

mitivo con el budismo, viendo en la negación del mundo y en el pesimismo sistemático de aquél su íntima esencia y sublimidad. Otros presentan el cristianismo como religión optimista, que debe ser tenida en cuenta exclusivamente como una evolución superior del hebraísmo, con lo cual se figuran haber dicho algo muy profundo. En cambio, hay quien afirma que el Evangelio reniega de sus orígenes hebraicos, que es efecto de recónditas influencias griegas, a modo de hijuela salida del tronco del helenismo.

Agréganse a esos los filósofos de la religión, quienes aseguran que el verdadero meollo, como quien dice la clave del Evangelio, está en la metafísifica que lo informa; cuando, al parecer de otros escoliastas, nada tienen de común el Evangelio y la filosofía, dedicado el libro a la humanidad que siente y que sufre, con la filosofía embutida en él a la fuerza, posteriormente. Y, finalmente a los ultra-modernos, quienes afirman que la religión, la moral y la filosofía son en la historia meras formas externas, concentrada la verdadera fuerza eficaz en los fenómenos económicos; con tal interpretación, el Cristianismo se reduce en sus orígenes a un movimiento social y Cristo a un redentor en el concepto social, el redentor de las clases inferiores oprimidas y degradadas.

No deja de ser maravillosa la emulación en atribuir a Jesucristo algo propio de cada uno, de las opiniones o de los intereses individuales, o cuando menos sacar de Jesucristo argumentos en provecho propio; hecho éste a menudo repetido, comparable con el gnosticismo del siglo I, en que las escuelas se disputaban al Maestro para hacérselo suyo cada una de ellas en particular.

Aún en nuestra época se ha intentado hermanar el Evangelio, no ya con las ideas de Tolstoi, sino con las de Nietzsche; materia, a nuestro parecer, digna de estudio, con preferencia a las relaciones entre ciertas especulaciones teológicas o filosóficas y la palabra de Cristo.

Pero, en total, la impresión que nos produce este batallar de opiniones contradictorias no es alentadora ni mucho menos; hasta el punto de que nos tememos que semejante confusión sea imposible de aclarar. ¿Cómo hemos de censurar, siendo así, a quien, después de haber intentado en

balde orientarse, abandone la empresa? Con el aditamento de que, en el fondo, puede parecer indiferente la cuestión. Porque, ¿a nosotros qué nos importa una historia y un personaje del cual estamos separados por diecinueve siglos? Nuestros ideales, nuestras energías son cosa del presente; es vana y mezquina labor empeñarse en sacarlas de rancios manuscritos. No anda descaminado quien así piensa, pero tampoco tiene razón. Somos nosotros, con todo lo nuestro, producto de la historia o, mejor dicho, de los acontecimientos que en ella se han sucedido y cuyas consecuencias influyen aún en la actualidad. Pero, no es exclusiva del historiador la formación de un concepto verdadero de tales acontecimientos, sino que es accesible a cuantos quieran, mediante sus propias luces, aprovechar las enseñanzas que la historia nos ofrece en abundancia. Y convienen todos los grandes pensadores en que el Evangelio representa uno de los acontecimientos primordiales de la historia, de los que son irreemplazables. "Por mucho que progrese la civilización, por mucho que se extiendan las conquistas del entendimiento humano, jamás será superada la sublimidad moral del Cristianismo". En estas palabras, compendio de prolijos esbozos y de largas meditaciones, expresa Goethe su juicio histórico y moral acerca de este punto. Si no nos moviese un espontáneo impulso al estudio que emprendemos, la autoridad de una mente tan soberana habría de ser bastante para hacernos considerar digno de seria atención lo que él tuvo por tan grande y preciado. Y no habrían de disuadirnos de tal estudio las voces que ahora se propalan asegurando que la religión cristiana se ha sobrevivido; bien al contrario, deberían estimularnos a procurar conocer mejor esta religión, que algunos presumen poder arrojar al panteón de las cosas muertas.

Lo cierto es que la religión cristiana goza hoy de vida más intensa que nunca; y, en pro de nuestra época debemos evidenciar la seriedad y la utilidad de los estudios referentes a la esencia y significado del Cristianismo, estudios mucho más cultivados ahora que treinta años atrás. Y hay que tener presente que aun los conatos y los experimentos, las teorías extravagantes o abstrusas, las adulteraciones y la confusión, el odio mis-

mo, son señales de vitalidad y de lucha noble y empeñada, lucha ésta que no es cosa novísima, pues no somos nosotros los primeros que han sacudido el yugo de la religión autoritaria y que buscan afanosos una religión libertadora y por su interior virtud conquistadora de almas, en la cual deberá persistir, no obstante, algo indeciso y no del todo verdadero. Hace ya sesenta y tres años escribía Garlyle estas frases: "En nuestros tiempos disolventes, en los cuales el principio religioso, abolido en casi todas las iglesias, sobreviene latente o poco menos en los corazones de los buenos, que aspiran a una nueva revelación y le preparan su ruta; o bien vaga falto de arrimo, como alma en busca de cuerpo, no es de extrañar que tal principio, reducido a un conato o un punto de transición, adopte las más extravagantes formas de la superstición y del fanatismo. El primordial entusiasmo que anida en el alma humana, puede persistir durante algún tiempo privado de objetivo, mas no se extingue sino que continúa accionando incansable, a tientas, en las simas del caos. Por esto se suceden incesantemente sectas e iglesias, que desaparecen para dejar sitio a nuevas transmutaciones". A quien conozca la época actual parecerán escritas hoy mismo tales palabras.

Pero en esta serie de lecciones no pensamos estudiar el principio religioso y su evolución, sino que nos hemos impuesto una tarea más modesta, aunque no menos importante. Nos proponemos contestar a esta pregunta: ¿Qué es el cristianismo? ¿Qué fue en el pasado y en qué se ha convertido? Y nos atrevemos a esperar que, mediante el estudio de esta cuestión, lograremos quizás aclarar otra cuestión mucho más amplia, la que se plantea al preguntarnos: ¿qué es, qué habrá de ser la religión?

Para resolver tal cuestión debemos reducirnos a la religión cristiana, pues las demás, en el fondo, no nos importan ya.

¿Qué es el cristianismo? Tal es la cuestión que estudiaremos e intentaremos resolver únicamente en el aspecto histórico, acudiendo a la ciencia histórica y la experiencia, de que la historia es maestra. Mas no

se crea que vayamos a excluir de estas consideraciones la apologética y la filosofía de la religión.

La ciencia de la religión no puede prescindir de la apologética, porque es en ella noble y digno ofrecer las pruebas oportunas que corroboren el derecho de la religión cristiana y poner de relieve la gran parte que ésta tiene en nuestra vida intelectual y moral. Mas no debe incluirse la apologética en la esencia de la religión, que entraña una cuestión puramente histórica; y hay que tener esto muy en cuenta si se quiere mantener el crédito de la investigación histórica. Adviértase, además, que de una apologética realmente adecuada a nuestra época, no encontramos ningún ejemplo digno de nota. Si se prescinde de una cierta tendencia al perfeccionamiento, esta disciplina aparece en condiciones realmente lamentables; ni sabe lo que se propone defender en concreto, ni logra salir de la incertidumbre en lo tocante a medios de combate. Aún más; se hace a menudo pesada e impertinente. Se figura que hace bien, alabando los méritos de la religión como haría un negociante con géneros que debiera expender de cualquier manera, o que pusiera a la venta un específico para curar todos los males de la humanidad. Para que la religión luzca en el escaparate, saca partido la apologética de las mayores nimiedades; se esfuerza en hacer resaltar la necesidad y la sublimidad de la religión, para lograr al fin y al cabo desacreditarla, o, todo lo más, presentarla como cosa baladí, que se puede aceptar o no, a gusto de cada uno. Luego, no sabe dejar de patrocinar, con la religión en sentido abstracto, una fórmula religiosa determinada. Bien es verdad que, dada la escasa valía intelectual de semejante apologética, no importa lo que se empeñe en preconizar; pero es incalculable el daño que ha hecho y está haciendo continuamente. Conviene, pues, aislar a la religión cristiana, que es sencilla y sublime, y que se propone una sola finalidad: la vida eterna en la vida terrenal, bajo el poder y ante la presencia de Dios. No es la religión cristiana receta moral o social para conservar todo lo conservable. Se le infiere una ofensa no más que al inquirir la influencia que haya podido ejercer en la civilización y el adelanto de la humanidad, y al querer juzgarla por esta función. Decía

Goethe que "la humanidad progresa continuamente, pero el hombre permanece idéntico a sí mismo". Pues bien; la religión se refiere al hombre tal como es, y persiste en medio de los adelantos y transformaciones de todas las cosas. La apologética cristiana no debe, por consiguiente, poner en olvido que su materia propia está en la pura religión, considerada en su energía nativa. Indudablemente la religión no vive sólo por sí misma, sino en íntima comunión con las actividades espirituales, y con las contingencias naturales y económicas; mas no como exponente o una función de estas contingencias, sino como realidad potente y avasalladora, como fuerza aspirante o impulsiva, fecundadora o destructora. Conviene conocerla y definirla, sea cual fuere el punto de vista en que se pone el observador, o el valor que en su propia vida atribuya a la religión.

Y excluimos igualmente de estas lecciones la filosofía de la religión en su sentido estricto. Sesenta años atrás nos afanábamos en descubrir, mediante las especulaciones filosóficas, un concepto general de la religión para fundamentar con él un juicio de la religión cristiana. Pero, no sin motivo, hemos perdido ya la confianza en tal método. *Latet dolus in generalibus*. Estamos convencidos de que no es posible encerrar la vida en un sistema de conceptos generales, y que no existe un concepto de la religión del cual dependan las diversas religiones, como las especies del género.

En este punto ocurre preguntar: ¿existe, en tesis principal, un concepto común de religión? ¿Lo que se nos aparece como elemento común no será más bien una tendencia indefinida? ¿O quizás esta palabra no representa más que un espacio vacío en lo íntimo de nuestra alma, que cada cual rellena a su manera, y que muchos ni siquiera advierten? No opino yo así, antes al contrario, creo que en el fondo del pensamiento surge algo común, fragmentario y nebuloso al principio, unificado y aclarado en el transcurso de la historia. Me parece que tiene razón Agustín, cuando dice: "¡Señor! A imagen tuya nos hiciste, y nuestro corazón está henchido de zozobra, hasta que en Tí encuentre su descanso". Pero no nos proponemos ahora describir este elemento común, ni patentizar, por

medio de investigaciones psicológicas y demopsicológicas la esencia y el derecho de la religión.

Queda, por consiguiente, planteada la cuestión exclusivamente histórica: ¿Qué es la religión cristiana?

Ante todo, ¿dónde tenemos que buscar los elementos de estudio? La contestación parece tan sencilla como definitiva: en Jesucristo y su Evangelio. Mas si esta respuesta establece nuestro punto de partida y la materia principal de nuestras investigaciones, no basta el conocimiento completo de Jesucristo y de los principios fundamentales del Evangelio, porque en todo gran personaje histórico hay algo que no revelan más que las influencias ejercidas en los demás hombres; hasta el punto de poderse afirmar que, a medida que el personaje es más grande y es mayor su influencia en la historia y en los ánimos de los demás hombres, es menos posible conocerlo en toda su integridad, mediante el examen exclusivo de sus actos y sus palabras. Es necesario tener bien en cuenta las consecuencias que ha suscitado en los hombres que lo aclamaron guía y señor. Por esta razón es imposible dar contestación cabal a la pregunta: ¿qué se entiende por cristiano?, si nos reducimos a valernos de la predicación de Jesucristo. Debemos extender nuestro estudio a la primera generación de sus discípulos, a los que comieron con él a la misma mesa, y oírles lo que de él aprendieron.

Pero aun así no hemos agotado la materia, pues el cristianismo es un trascendente hecho histórico que no se encierra en una sola época. Dentro del cristianismo y para el cristianismo, se han ido desplegando incesantemente nuevas fuerzas, en todas las edades, y es obligación ineludible tener igualmente en cuenta las manifestaciones posteriores y sucesivas del espíritu cristiano. No es el cristianismo una doctrina propagada uniformemente por la tradición, o bien desviada y modificada de un modo arbitrario; es llama vital que sin cesar se reanima y arde en nuestros días por propia virtud. El mismo Cristo y los Apóstoles preveían sin ambages la ascensión de la religión que fundaban a más compleja vida, a

mayor altura de visión intelectual, y la confiaron al Espíritu, para que la llevase a espacios cada vez más claros, a destinos cada vez más elevados. Así como para conocer una planta debemos estudiarla no solamente en el tronco y las raíces, sino también en la corteza, las ramas, las hojas y las flores; así también para conocer a fondo la religión cristiana es indispensable indagar toda su historia. Cierto es que tuvo el cristianismo una época que podríamos llamar clásica y un fundador que personificó en acción su doctrina: penetrar en el espíritu del fundador será siempre la labor principal; pero limitarse a él, sería aprisionar la observación en un molde sobrado angosto. Quiso Jesucristo iniciar, e inició, efectivamente, una vida religiosa nueva, independiente de cualquier otra; tanto que su grandeza verdadera consiste en haber llevado a los hombres hasta Dios, en haber logrado que, finalmente, vivan los hombres la vida propia de Jesucristo. Siendo así, ¿cómo puede prescindir de la historia del Evangelio quien quiere conocer a Cristo en todo su ser?

Quizás se objetará que la cuestión planteada en estos términos adquiere mayores dificultades, con el consiguiente aumento en las probabilidades de errar. No lo negamos; pero sí, para evitar esas dificultades, presentamos la cuestión en términos más simples, es decir erróneos, será el remedio peor que la enfermedad. Además, la cuestión planteada en términos más amplios y más dificultosos, facilitará por otra parte nuestra labor, ayudándonos a descubrir lo que en el fenómeno histórico es esencial, a distinguir la sustancia dentro de las formas externas transitorias.

Jesucristo y sus primeros discípulos pertenecen a su época, como nosotros pertenecemos a la nuestra; es decir, que sus sentimientos y sus ideas, sus juicios y sus actos son adecuados al ambiente de su pueblo y a las condiciones en que vivía en aquellos tiempos. Si no fuera así, no habrían sido hombres de carne y hueso, sino vanos fantasmas con apariencia humana. Hay que hacer notar, sin embargo, que durante diecisiete siglos se ha creído, y todavía son muchos los que lo creen -y lo enseñan- que para puntualizar la "humanidad" de Jesucristo basta atribuirle un cuerpo y un alma a semejanza de todos nosotros; como si fuera posible la

existencia de tal hombre, desprovisto de rasgos y caracteres individuales. El hombre significa, en primer lugar, estar dotado de ciertas disposiciones psicológicas precisas, y por consiguiente, limitadas por confines también precisos; en segundo lugar, significa vivir con las disposiciones señaladas, dentro de un ambiente histórico, igualmente limitado y concreto. Fuera de estas condiciones no hay hombre posible.

Mas la consecuencia inmediata de esta máxima es que no hay pensamiento, palabra o acto de un hombre, de los cuales puedan ser excluidos esos coeficientes de la disposición individual y de la época. Ciertas frases nos parecen verdaderamente clásicas, eficaces en todos los tiempos; pero no hay duda en que tiene el lenguaje fronteras bien perceptibles.

No habrá de ser posible, por consiguiente, representar la psiquis de un personaje histórico en su integridad, de manera que no advierta nuestra inteligencia las lindes antes señaladas, ni cuanto contiene extraño a nosotros y convencional; y se presentará esta imposibilidad con mayor relieve cuanto más nos aleje el tiempo del objeto de nuestro estudio.

De ahí que el historiador, cuya elevadísima función estriba en poner de relieve lo que en los hechos tiene valor permanente, se encuentre en la necesidad de prescindir de las palabras, para indagar y patentizar lo que sea esencial. "Cristo en su integridad", "el Evangelio en su integridad", son frases hechas, insidiosas y falaces, en cuanto suponen la representación de una imagen externa, aceptada como norma del estudio, frases como la de "Lutero en su integridad" y otras semejantes. Son insidiosas porque esclavizan nuestra mente; falaces, porque los mismos que las profieren dejan de tomarlas en serio, y aunque quisieran, no podrían hacerlo. Y no podrían, porque no saben despojarse del pueril hábito mental con que sienten, conocen y juzgan su tiempo.

Nos encontramos ante dos solas sendas para alcanzar nuestro objetivo. El Evangelio es idéntico en todas sus partes a la forma primitiva, y no ha escapado a las leyes del tiempo, o bien contiene, en la variabilidad de las formas históricas, algo que conserva su valor en todo tiempo, A nuestro parecer, la segunda es la buena vía. Ciertamente, la historia de la

Iglesia demuestra desde sus comienzos que era necesario aniquilar el "Cristianismo primitivo" para que perdurase el "Cristianismo"; y así se suceden luego las transformaciones incesantes. Es sabido que desde su fundación, el Cristianismo traía la abolición de formas y de votos, preconizaba nuevos fines a las esperanzas humanas, y cambiaba el modo de sentir; labor ésta jamás suspendida. Pero precisamente porque podemos considerar el Cristianismo no solamente en sus comienzos, sino en todo su desenvolvimiento histórico, será más firme y seguro el criterio que nos guiará para discernir lo que sea esencial y verdaderamente precioso.

Nuestro criterio será más firme, pero sin necesidad de fundamentarlo en la historia de épocas posteriores, pues nos lo sugiere directamente la materia que estudiamos. Veremos como, en el Evangelio, lo que es, por así decirlo, verdaderamente evangélico, nos habla con tal sencillez y con tal fuerza, que no hay manera de alterar su significado, ni se requieren amplios y metódicos estudios preparatorios para llegar a comprenderlo. Cualquiera que posea clara intuición y sienta sinceramente lo que es viviente y grande de verdad, no puede dejar de alcanzar la sustancia del Evangelio, despojándola de la vestidura en que la ha envuelto la historia. Aun concederemos que en ciertos casos sea algo dificultoso separar lo permanente de lo transitorio, lo que es principio de lo aportado por la historia; mas no es de temer que suceda lo que al niño, que al descortezar una raíz en busca del núcleo se queda con las manos vacías, porque el núcleo estaba formado, precisamente, por la corteza que arrancó. También la historia de la religión cristiana conoce esos esfuerzos baldíos; pero mucho mayor sería el esfuerzo exigido a quien quisiera convencernos, siguiendo la metáfora, de que no tenemos en la materia corteza ni núcleo, que no hay que tirar nada, porque todo es por igual precioso y perdurable.

En estas lecciones analizaremos, pues, el Evangelio de Jesucristo, estudio que ocupará la parte principal de la obra. Luego, procuraremos dar una idea de la impresión producida por Jesús y su Evangelio en la primera generación de sus discípulos. Finalmente, seguiremos en la historia las variaciones más importantes del Cristianismo, y trataremos de hacer resaltar sus tipos principales. Pondremos en parangón con el Evangelio lo que tales fenómenos históricos tienen de común, y en parangón con la historia pondremos los principios fundamentales del Evangelio; y mediante esta doble cimentación, nos atrevemos a esperar que lograremos, tocar muy de cerca la verdadera médula del objeto de nuestro estudio. Tratándose de una breve serie de lecciones, debemos necesariamente contentarnos poniendo de relieve los puntos esenciales; mas no por ello dejará de ser útil hacer resaltar además las líneas principales, el armazón del asunto que estudiamos, prescindiendo de todo cuanto sea secundario.

Tenemos que prescindir igualmente de examinar con extensión, a guisa de proemio, el hebraísmo y sus condiciones, tanto internas como externas, y tampoco podremos extendernos en consideraciones referentes al mundo greco-romano. Creemos que tales limitaciones no perjudicarán a la eficacia de nuestra labor, teniendo en cuenta que no por ello perderemos de vista ninguna de las dos sociedades históricas.

La predicación de Jesús nos subirá, en pocos pero altísimos peldaños, a una elevación desde la cual apenas si se percibe el lazo que la une al hebraísmo; aun más, desde semejante altura parecerán tenues, insignificantes casi, los vínculos que unen el Cristianismo con la historia de su tiempo. Por paradójica tendrá alguien acaso esta afirmación, ya que actualmente hay quien sostiene, con el énfasis de un sublime inventor, que no es posible hacerse cargo de la predicación de Jesucristo ni dar de ella exacta idea, mientras no se la adapte a las doctrinas hebraicas de su época; de manera que se debería empezar con la exposición de estas doctrinas.

Mucha verdad hay en este aserto, pero pienso demostrar que no es del todo verdadero, que se convierte en falso al intentar deducir de él la tesis de que el cristianismo no es comprensible más que como religión de un pueblo presa de la desesperación, como esfuerzo postrero de una edad decadente, que, forzada a la renuncia de todos los bienes mundanales, pone en el cielo sus deseos y en el cielo busca su patria. En una palabra,

según semejante tesis, el cristianismo vendría a ser la religión de la miseria. Mas, no deja de ser raro que, precisamente, los que estaban de verdad desesperados se manifestaron no ya propicios al cristianismo sino más bien hostiles; es raro que los caudillos del cristianismo, por lo que de ellos sabemos, no mostraran sombra de desesperación en su conducta; es raro mayormente que, si renunciaron al mundo y a sus pompas, fundaran en cambio sobre virtud y sobre el amor una gozosa fraternidad que tiene guerra declarada a la gran desolación que se ceba en la humanidad. Cada vez que leo nuevamente el Evangelio, penetra más hondamente en mi ánimo la convicción de que son de importancia secundaria las agitaciones y las pasiones que removían la época en que fue por vez primera predicado. Tengo por seguro que el fundador del cristianismo consideraba mentalmente al hombre, sean los que fueren los accidentes externos de su condición, al hombre siempre idéntico en su fondo, tanto si asciende como si cae, rico o pobre, fuerte o débil de espíritu. Y en esto precisamente estriba la grandeza majestuosa del Evangelio, que no ignora ninguno de aquellos contrastes de la vida humana, pero que se sobrepone a ellos, para buscar en cada uno de los hombres el punto intangible para tales pasiones.

Más que otros apóstoles, muestra esta cualidad San Pablo, dominador de las cosas y las contingencias terrenales, resuelto a que, efectivamente, queden sujetas a este dominio. La tesis de la edad decadente y de la religión de los desvalidos nos hará entrar, todo lo más, en el vestíbulo del cristianismo, por así decirlo; podrá, si se quiere, ser verdadera en cuanto nos descubre la forma exterior del primitivo cristianismo; mas hay que rechazarla si con ella se quiere presentar la clave que nos descifrará esta religión. Planteada así, semejante tesis se reduce a la adaptación de un criterio histórico; o mejor, a una moda quizás más duradera en los historiadores porque, en realidad, sirve para aclarar no pocos puntos oscuros. Mas no alcanzarán jamás los partidarios de esa tesis, la médula de la cuestión; acaso piensen, sin decirlo, que no exista médula semejante.

Para concluir, permítaseme tocar brevemente un punto importante:

en la historia no es permitido enunciar juicios absolutos. Máxima es esta que hoy —y digo "hoy" intencionadamente— es para nosotros evidente, indiscutible. No puede la historia rebasar su misión de relatarnos los acontecimientos tal como se realizaron; y al someter nosotros a un examen los acontecimientos, al intentar encerrarlos en serie única, al pronunciar nuestro juicio, no podemos arrogarnos el derecho de juzgar de un modo absoluto el valor de aquellos acontecimientos y de ofrecer estos juicios abstractos como resultado de estudios rigurosamente históricos. Juicios semejantes no son más que producciones de nuestro sentimiento y de nuestra voluntad: son hechos subjetivos. Caemos en error al estimar esos juicios como producidos por el proceso de los conocimientos; error heredado de aquel prolongado período histórico durante el cual se esperaba todo de la ciencia, creyéndola apta para extenderse hasta saciar todos los apetitos posibles de la inteligencia y del corazón. Como capa de plomo nos pesa este pensamiento cuando el intelecto se esfuerza en escrutar las reconditeces de nuestra alma; y la humanidad se reduciría a la desesperación, si la paz sublime a que aspira, la claridad, la certidumbre y la fuerza que se empeña en conquistar dependiesen de la extensión del saber y del caudal de conocimientos.

CAPÍTULO II

SIGUEN LOS DATOS HISTÓRICOS

EN la primera parte de nuestra exposición hemos dicho algo acerca de los fundamentos de la revelación de Jesucristo, uno de los cuales estriba en la forma que adoptó para revelar su doctrina. Así, veremos que en aquella forma se declara un elemento esencial en el carácter del Cristo, quien "predicaba con autoridad, no a guisa de escribas y de fariseos".

Más antes de entrar en el fondo de la cuestión que nos hemos propuesto estudiar, debemos informar un poco a los lectores sobre las fuentes a que acudimos, a fin de que no les sea dificultosa la orientación.

Las fuentes de la revelación de Jesucristo -dejando de lado algunas importantes noticias que nos proporciona San Pablo- se reducen, para nosotros, a los tres Evangelios primeros. Lo que de otras fuentes podamos sacar acerca de la historia y predicaciones de Jesús, es tan poco, que sin esfuerzo se encerraría dentro de una página en cuarto.

Y en lo tocante al cuarto Evangelio, que ostenta el nombre del apóstol Juan, cuando en nada absolutamente le pertenece, prescindimos de él porque carece de valor como fuente histórica, en el sentido corriente de la

palabra. El compilador no puso cortapisa alguna a su libérrimo albedrío para componer el libro, alterando los hechos o desnaturalizándolos, inventándose de cabo a rabo discursos, o arreglándose situaciones estudiadas y artificiosas para dar realce a ciertos elevados pensamientos. Por tales motivos, es de poco o ningún provecho el cuarto Evangelio como fuente de la historia de Jesús; aun concediendo que contenga residuos de la tradición, muy difíciles de encontrar. Lo que de este Evangelio puede sacarse en tal sentido es expuesto con extremada cautela. En cambio, es arsenal de importancia primordial para el que trate de investigar las ideas que surgieron del Evangelio, las imágenes de Jesús que suscitaron los relatos de su vida, las claridades que difundió y las llamaradas de fe *que* encendió.

Sesenta años hace que David Federico Strauss creyó haber resuelto casi por completo la cuestión de la autenticidad histórica de los tres primeros Evangelios. La labor histórico-crítica de dos generaciones ha logrado reconstituirlos en gran parte. Y sin embargo, tampoco esos tres Evangelios son obras de historia; porque no fueron escritos para relatar exclusivamente los hechos, sino que son obras de propaganda, destinados a suscitar la fe en la persona y en la misión de Jesucristo. A tal fin se explican los dichos y los hechos del Maestro, así como se repiten las citas del Antiguo Testamento.

A pesar de todo, los tres Evangelios conservan algún valor como fuentes históricas; tanto más en cuanto su finalidad no es extraña, sino que más bien concuerda con los intentos de Jesucristo. Mas lo que alguien atribuyó a cierta tendencia predominante en los evangelistas, no resiste a la crítica, si bien quizás en algún detalle pueden haber influido tendencias de orden secundario. No son los Evangelios "escritos de partido", ni es verdad, tampoco, que estén impregnados del espíritu helénico, pues corresponden, en cuanto atañe a su contenido substancial, a la época primitiva o hebraica del cristianismo; breve período que podríamos llamar paleontológico. Afortunadamente, nos ha conservado la historia informes de aquella época, aunque sean de importancia secundaria, tales

como los ofrecen los Evangelios primero y tercero.

Hoy la crítica está unánime en reconocer las condiciones de originalidad en los Evangelios primero y tercero, que se distinguen de todos los textos posteriores, especialmente en la forma de la narración. Esta forma literaria es rara, siguiendo en parte la pauta de las narraciones de los maestros hebreos, y en parte respondiendo a las exigencias catequísticas, eficacísima en su sencillez, tanto que apenas transcurridas algunas decenas de años ya no se sabía copiar su primitiva simplicidad.

Al difundirse por los vastos territorios de la civilización greco-romana, el Evangelio se apropió las formas literarias de los helenos, resultando algo extraño el genuino estilo evangélico, con toda su sublimidad. El idioma griego es, sin embargo, en tales escritos a manera de un velo sutil, que permite sin grande esfuerzo adivinar la primitiva forma hebraica o aramea. De manera que, en sustancia, persiste una tradición de primera mano.

El tercer Evangelio nos demuestra lo arraigada que en su forma estaba aquella tradición. Fue redactado este Evangelio por un griego, probablemente en tiempo de Domiciano. En la segunda parte —historia de los apóstoles— así como en la introducción a la primera, aparece evidente el conocimiento perfecto que el autor tenía del lenguaje literario de su país, hasta el punto de mostrarse estilista notable. Mas en la narración evangélica no se atreve a separarse del modelo tradicional; en el vocabulario, en la estructura del período, en el colorido y en otros detalles de menor cuantía, no se aparta el tercer evangelista de Marcos o de Mateo, contentándose con pulir las palabras y las frases que le parecían indignas del gusto más exquisito.

Otras observaciones hay que hacer respecto de este Evangelio. El autor afirma en la introducción que cuanto escribe "se lo sacó todo absolutamente de la cabeza". Si buscamos los textos de que se ha servido, pondremos en claro que se atuvo principalmente al relato de Mateo, y a otro texto anterior que ha dejado rastro en el mismo relato de Mateo. Parece que entre los innumerables documentos disponibles, al venerable autor

del tercer Evangelio le parecieron aquellos dos los más dignos de crédito. Testimonio digno de ser tenido en cuenta, a favor de ambos. No creyó el historiador posible ni necesario substituir aquella tradición con cualquier otra.

Hay que añadir a esta consideración la de que si se exceptúa la historia de la Pasión, la tradición de referencia es casi exclusivamente galilea. De no haber sido su horizonte geográfico el que siempre sirve de fondo a la acción pública de Jesús, no podría la tradición narrar los acontecimientos tal como los describe. En una narración histórica adornada con galas del estilo, la acción de Jesús tendría su teatro principal en Jerusalén; tal como, en efecto, se hace en el cuarto Evangelio. El ver que los tres Evangelios anteriores apenas hablan de Jerusalén constituye, a nuestro parecer, una presunción en su favor.

Cierto que si se juzga con el criterio de la "conexión, de la inspiración y de la perfección" dejan los tres documentos bastante que desear; y que aun a la luz de un criterio simplemente humano, delatan no escasas deficiencias. No se trata de anacronismos —y a este propósito conviene no olvidar nunca que tan sólo el cuarto Evangelio nos presenta a griegos que quieren ver a Jesús— sino que reflejan las condiciones revueltas de la primitiva comunidad cristiana, que en el transcurso del tiempo fue adquiriendo lecciones de la experiencia.

Esta manera de interpretar se extrema a veces hasta perder los fundamentos racionales; contribuyendo a enturbiar la tradición la creencia de que la historia de Jesús es la realización de la profecía del Antiguo Testamento. Por último, es evidente la exageración del elemento maravilloso en no escasas narraciones evangélicas.

Por el contrario, el aserto de Strauss respecto de lo mucho "mítico" que encierran los Evangelios, no ha sido comprobado, aun aceptando el significado vago e imperfecto que Strauss atribuye a la palabra "mítico". No se encuentra rastro de semejante elemento mítico más que en la historia de la infancia de Jesús, y aun en proporciones limitadísimas.

En resumen: todas esas adulteraciones de la tradición, no quebrantan la sustancia del relato evangélico, y las puede corregir por sí mismo el lector estudioso con sólo cotejar los Evangelios a la luz del sano y maduro juicio, fruto natural de los estudios históricos.

Pero advierten algunos: ¿Y lo sobrenatural? ¿Y los milagros? Tanta importancia han dado a los milagros Strauss y otros comentadores, que les han inducido a negar irremisiblemente todo crédito a los Evangelios. Pero uno de los grandes adelantos que la ciencia histórica ha logrado recientemente, es el de haber aprendido a juzgar aquellas descripciones de milagros, de manera más racional, menos hostil; hasta atribuir a ellas valor de fuentes históricas, y aprovecharlas como tales. En este punto, tengo por obligado y oportuno esclarecer brevemente la actual disposición de la ciencia histórica, para con aquellas descripciones de hechos sobrenaturales.

Sabido es, en primer lugar, que los Evangelios pertenecen a un período en el cual el milagro era cosa corriente y ordinaria. Sentíase y veíase el hombre envuelto en milagros, aun fuera de los dominios de la religión. Hoy, por el contrario, si se exceptúa a unos cuantos espiritistas, estamos acostumbrados a considerar el milagro como cosa exclusivamente de índole religiosa. En los tiempos evangélicos el milagro surgía de innumerables manantiales. Concebíase a la divinidad como a un poder siempre en acción, -Dios es Dios en cuanto obra milagros, -y se contaba hasta con divinidades a las cuales no se rendía culto religioso. Luego, el significado concreto que se da en nuestros días a la palabra "milagro", era entonces desconocido, porque se ha afirmado este significado tras de un conocimiento más claro de las leyes naturales y de sus fronteras. Faltando este conocimiento, no era posible tener exacta idea de lo posible y de lo imposible, de lo que obedece a una regla y de lo que es excepcional. Así, donde reine la oscuridad y la incertidumbre; es decir, donde no se plantee la cuestión en términos precisos, no hay milagro según el sentido verdadero de la palabra. Mal podrá darse cuenta de una violación del orden y de las leyes de la Naturaleza quien ignore ese orden y esas leyes. De ahí que los milagros en aquella época no habían de tener la significación que ten-

drían actualmente, si ahora se realizaran milagros. Para los hombres de entonces, un milagro no pasaba de ser un acontecimiento extraordinario; y si se imaginaban un mundo aparte formado de milagros, lo veían influyendo por innumerables vías misteriosas en el mundo nuestro. No ya los sacerdotes sino que también los magos y taumaturgos eran dueños de algunas de aquellas fuerzas portentosas. En tales condiciones, se comprende que el mundo de los milagros era, en aquella época, tema diario de las disputas entre los que le daban valor elevadísimo, como de una parte sustancial de la religión, y los que intentaban rebajar ese valor religioso.

Sábese, en segundo lugar, que se relataban milagros de ciertos personajes extraordinarios; no ya al cabo de poco o mucho tiempo de haber fallecido, sino en vida, a veces casi inmediatamente después de haber ocurrido el caso milagroso. De manera, pues, que se entrega a un prejuicio el que niega todo valor a relatos de esta especie, o que los atribuye a tiempos posteriores no más que por tratarse de milagros.

En tercer lugar, está a nuestro parecer fuera de duda, que cuanto sucede en el espacio y el tiempo obedece a leyes generales del movimiento, y que, por consiguiente, los milagros, si se los conceptúa infracciones del orden natural, no son posibles. Mas también reconocemos que el hombre religioso -no sencillo adepto de una religión que otros le inculcaron, sino penetrado y consciente de su fe,-está convencido de que no permanece aprisionado en el férreo círculo de ciegas e implacables leyes naturales, sino que están estas leyes premeditadas para una finalidad superior, y que el hombre, mediante una íntima energía que le infunde la Divinidad, es capaz de desviar para mejores logros el curso de los acontecimientos naturales. Este convencimiento es para el creyente un hecho experimental, compendiado en estas palabras: el hombre puede libertarse del poderío y de la necesidad de la realidad transitoria. A cada nueva prueba, se impone a la conciencia como caso milagroso, y es inseparable de toda religión superior, hasta el punto de que si se desvaneciera, perecería la religión. Tal convencimiento es apreciable no sólo en la vida individual, sí que también en la vida de la humanidad. ¡Cuán firme y penetrante debe ser el pensamiento penetrado por la religión, para perseverar, prescindiendo de la fe, en la creencia de que es inviolable la realidad fenoménica en el espacio y en el tiempo! ¿Cómo ha de sorprendernos que no pocas inteligencias eximias se hayan mostrado incapaces de discernir claramente las fronteras que separan los dos dominios? Y si el mundo en que vivimos lo constituyen datos, nociones, no conceptos, ¿cómo podremos hacernos cargo de lo divino y de lo que nos lleva a la mayor libertad, sino como una poderosa fuerza que invade el orden natural, lo perturba y lo infringe? Esta representación, hija únicamente de la fantasía, y de índole imaginaria, perdurará, por lo visto, mientras haya una religión.

Finalmente, hay que tener en cuenta, que si el orden natural es inviolable, nos falta mucho todavía para conocer todas las fuerzas de la Naturaleza y su acción recíproca. Habremos, quizás, llegado a conocer, y aún incompletamente, las fuerzas materiales y el campo en que obran, mas de las fuerzas físicas sabemos mucho menos. Nos apercibimos que una firme voluntad y una fe ardorosa producen, aun en la vida corporal, fenómenos que tienen algo de milagroso. ¿Quién ha sabido hasta hoy trazar los límites que separan lo posible de lo real? ¿Quién se aventura a precisar hasta dónde alcanza la acción del alma sobre el alma, y la del alma sobre el cuerpo? ¿Quién se atreve a sostener que cuantos hechos maravillosos se han contado, fueron producidos únicamente por el error o la ilusión? No suceden hoy milagros, es cierto; pero también lo es que abundan los casos portentosos e inexplicables. Y precisamente porque sucede esto, hemos procurado ser más cautos, menos ligeros en nuestros juicios sobre los milagros relatados por los hombres de la antigüedad. No creemos, ni creeremos nunca más, que la tierra haya parado su curso o que un asno haya hablado; pero que un paralítico haya echado a correr o que un ciego haya recobrado la vista, no se puede negar rotundamente como si fueran ilusiones.

De estas explicaciones el lector puede sacar las deducciones que quiera para formarse una idea exacta del concepto que merecen los milagros narrados en el Evangelio. En cada caso particular, quedará siempre

algo incierto; pero, opino, que se pueden resumir todos los milagros en cinco grupos:

1°. Milagros resultantes de la exageración de hechos naturales, que impresionaron hondamente los ánimos.

2°. Milagros producidos por la sugestión de discursos, o bien por la proyección de fenómenos psíquicos en el mundo externo.

3°. Milagros imaginados a impulsos del deseo ferviente de ver realizadas las profecías del Antiguo Testamento.

4°. Curaciones portentosas logradas por la potencia espiritual de Jesús.

5°. Milagros que carecen de explicación plausible.

Conviene grandemente, al tratar de este punto, no olvidar que Jesús no concedió jamás a sus propios milagros el valor decisivo que les atribuyeron el evangelista Marcos y los demás narradores. Bien al contrario, no pocas veces reconviene el Maestro a sus adeptos, exclamando: "¡Si no veis señales ni prodigios, no sois capaces de creer!" Quien profirió estas palabras no había de considerar la fe en los milagros como el verdadero y único camino para lograr conocer quién era él y cuál era su misión; antes bien, su opinión respecto de este particular debe haber sido muy distinta de la de sus evangelistas. Y si nos fijamos en que los evangelistas, sin darse cuenta probablemente de la importancia de sus palabras, dicen de Jesús: "Tal día no pudo hacer ningún prodigio, porque la gente no lo creía", se comprenderá una vez más con cuánta cautela hay que acoger semejantes milagros.

Resulta de lo antedicho que no basta el argumento de los milagros para rechazar toda fe en el Evangelio; pues, a pesar de aquellos relatos de milagros, o más bien de aquellos mismos resultados, resulta una realidad que se impone a nuestra atención. Examinemos esta realidad, sin desalentarnos al encontrar la historia de un milagro, por mucho que nos extrañe o nos repugne. Basta con dejar de lado lo que nos parezca inexplicable. No tendremos quizás que ocuparnos nunca más en ello, o acaso más tarde adquiera una significación imprevista. Hay que repetirlo: ¡no tenemos

que desalentarnos jamás! Carece de importancia la cuestión de los milagros, comparado con el resto de lo que nos ofrece el texto de los Evangelios. No debemos dedicar nuestra atención a los milagros sino a la cuestión capital, enunciada en estos términos: ¿Estamos esclavizados por completo a una necesidad inexorable, o bien existe un Dios que gobierna el mundo, que oye nuestras oraciones y que puede mitigar los rigores de las leyes de la naturaleza?

No nos revelan los Evangelios, según es sabido, cómo se fue constituyendo la persona de Jesús, pues no nos cuentan más que la parte de la vida de Jesús que se desenvolvió públicamente. En los Evangelios se encuentra un hecho precursor, el nacimiento; mas no podemos tenerlo en cuenta, porque aun suponiendo que aquel prólogo biográfico nos suministrara algún dato más digno de crédito que los que ofrece, sería del todo inútil para los fines que perseguimos. Jamás los evangelistas hacen referencia al período de la vida de Jesús anterior a su predicación; o en todo caso, es el mismo Jesús quien en la narración evangélica se refiere a tal período preparatorio. Esta falta de informes resalta mayormente con la observación de los evangelistas, respecto del asombro que a la madre y los hermanos de Jesús infundieron sus primeras manifestaciones, incapaces de comprenderlas. Y como Pablo se calla igualmente, se puede dar por seguro que la más antigua tradición cristiana no supo nada del nacimiento ni de la niñez y adolescencia de Jesús.

No sabemos, pues, nada de lo ocurrido a Jesús durante los treinta años de su vida, anteriores a su predicación. ¿No es terrible esta ignorancia? ¿Qué nos queda, si hemos de empezar nuestra labor confesando la imposibilidad de escribir la historia de la vida de Jesús? ¿Cómo la escribiremos cuando no conocemos más que un año o dos de su vida, ignorando por completo su anterior evolución mental? Es indudable que los testimonios disponibles son insuficientes para compilar una verdadera biografía; aunque nos ofrecen, en otros conceptos, materiales copiosos, y el mismo silencio acerca de los treinta años de vida nos sirve también de enseñanza.

Nos proporcionan, efectivamente, los testimonios recopilados, datos relativos a tres puntos primordiales: nos representan, en primer lugar, con toda evidencia la predicación de Jesucristo, tanto en sus principios fundamentales como en sus aplicaciones particulares; nos señalan, en segundo lugar, el éxito alcanzado por Jesús al servicio de su misión, y nos describen, finalmente, la impresión que produjo en el ánimo de sus discípulos y que éstos propagaron en las gentes.

Estos tres puntos importantes, o mejor dicho, decisivos, bien conocidos, nos permiten representar la figura moral de Jesucristo; o cuando menos, con más modestia, nos autorizan para decir que no será estéril nuestra tentativa de explicarnos lo que se propuso, lo que era, y lo que significa él para nosotros.

Por lo que toca a los treinta años sobre los cuales se guarda silencio, resulta de los Evangelios que no tuvo por conveniente Jesús dar explicaciones a sus discípulos. Y de ello podemos sacar una deducción, en sentido negativo. Ante todo, es poco verosímil que Jesús pasara por las escuelas de los rabinos, porque en ninguna parte habla como hablaría quien se hubiese empapado en la cultura técnico-teológica y en el arte de la exégesis erudita. En cambio, el lector de las epístolas de San Pablo advierte en seguida que el autor frecuentó las escuelas de los teólogos. En Jesús no se observa nada de ello; y por esto pareció una aberración que entrase en las escuelas y diese en ellas enseñanza. Vivía, sí, y trataba constantemente de la Sagrada Escritura; mas no como un maestro de profesión.

Además, parece inadmisible que mantuviera relaciones con la singular orden monástica hebraica de los Esenios. De no ser así, sería Jesús uno de esos discípulos que afirman su emancipación de los maestros, mostrando en sus acciones y en sus palabras lo contrario de lo que se les enseñó. Los esenios eran rígidos observantes de la ley hasta la más extremada minuciosidad, y ponían gran cuidado en apartarse, no solamente de los impuros, sino aun de los relajados. Su escrupuloso aislamiento, la residencia limitada a determinados lugares, las multiplicadas abluciones diarias no tenían otro objeto que el de impedir la contaminación. Pero Jesús llevaba una vida diametralmente opuesta, siempre en busca de los pecadores, con quienes se sentaba gustoso a la mesa. Basta esta diferencia fundamental para demostrar que permaneció alejado de los esenios, que perseguía fines diversos con medios diversos también, y que si por excepción en algunos de los preceptos que dicta a sus discípulos parece andar acorde con los esenios, la coincidencia es puramente casual, ya que los móviles eran del todo diferentes.

Todo induce a creer que durante los treinta años de vida desconocida de Jesús no le trastornaron crisis violentas o tempestades del alma, ni repudió declaradamente el pasado. En sus palabras de amenaza o de castigo, cuando amorosamente llama a los hombres o habla de su Padre que está en los cielos o dirige sus exhortaciones al mundo, jamás asoman los recuerdos de íntimas luchas refrenadas ni las cicatrices de pasadas batallas. Un hombre de treinta años que haya sostenido empeñados combates en su alma, que haya acabado quemando lo que antes adoraba, adorando lo que antes había condenado a la hoguera, ¿podría hablar como hablaba Jesús? ¿Dónde se encontrará a un hombre que haya renegado su pasado para llamar a los demás a la penitencia, sin mentar nunca su propio arrepentimiento? Hay que prescindir pues de trastornos íntimos al explicar la vida de Jesús; lo cual no quiere decir que transcurriera exenta de hondas conmociones, de tentativas abortadas y de dudas.

También es de notar que en los discursos de Jesús no aparece el menor indicio de que estuviera relacionado con el helenismo; cosa rara, en cuanto en la Galilea pululaban los griegos, y el griego era el idioma de uso corriente en muchas ciudades de la región, donde abundaban los gramáticos y los filósofos helénicos. Por esto no es muy creíble que ignorase completamente la lengua griega, si bien hay que negar en absoluto que influyera en su ánimo y que alcanzara idea alguna de las que expusieron Platón y los estoicos, ni aun envueltas en ropajes populares por algún vulgarizador. Claro que si aceptamos el carácter exclusivamente helénico de conceptos como el del individualismo religioso, el de Dios y el alma, el

del alma y su Dios, así como el del subjetivismo, la responsabilidad del individuo para consigo mismo, la separación entre la religión y la política, etc., también está Jesús dentro de la esfera del pensamiento griego; también debe haber respirado aire griego, debe haber bebido en los manantiales de los griegos. Pero, lo cierto es que no es sólo el pueblo helénico el que alcanzó esas alturas, y aun es más fácil probar lo contrario, esto es, que otras naciones se elevaron hasta la concepción de ideas idénticas o análogas a las enunciadas. No sucedió esto, ciertamente, hasta que Alejandro Magno derribó las valías que aislaban a los pueblos, y sin duda fue también el elemento griego el principal fautor de la emancipación intelectual y del progreso. Mas no creo que porque el Salmista escribiera "Señor, con tal de que te posea a Ti, nada más pido al cielo ni a la tierra", hubiese oído nunca hablar de Sócrates o de Platón. Conclusión: que encierra una importante enseñanza el silencio de los Evangelios respecto de los primeros treinta años de la vida de Jesús y de lo que omiten en lo referente a la época en que inició su misión.

Vivía Jesús en religión penetrado del temor de Dios. Su vida entera, todos sus pensamientos y sus sentimientos se encaminaban a Dios; y, sin embargo, jamás habla como un arrebatado o un fanático, cuyos ojos, deslumbrados por la contemplación de un punto fulgurante, no pueden ver el mundo ni lo que el mundo encierra. Pasó Jesús predicando por la tierra y supo retener una visión clara y serena de la vida grande y pequeña que en torno suyo hervía. Solía decir que los tesoros del mundo entero no compensan la perdición del alma, lo cual no le impedía derramar el amor de su corazón por todo cuanto vive en el mundo. ¡Cosa esta maravillosa y grande incomparablemente! Sus discursos, compuestos por lo común mediante palabras y sentencias, son dechados de todos los géneros de la oratoria y de toda la gradación de los afectos. No faltan en ellos las ásperas censuras, ni las acusaciones apasionadas, ni los airados acentos del juez, ni siquiera la ironía, pero todo ello excepcional, dominado por un recogimiento apacible y uniforme, como de quien tiene fijo el ánimo en la

consecución de un solo fin. Jamás habla en un rapto de éxtasis, y raramente con la sobrexcitación del profeta. Se le ha confiado la más sublime misión que haya obtenido hombre alguno, y no obstante mantiene ojos y oídos atentos a todas las impresiones de la vida que le rodea: "el dolor y el llanto, la risa y el alborozo, la riqueza y la indigencia, el hambre y la sed, la salud y la enfermedad, los juegos infantiles y la política, la parsimonia avarienta y la prodigalidad, la partida de la casa hospitalaria y el regreso, los edificios suntuosos de los vivos y las sepulturas de los muertos, las bodas y los funerales, el sembrador y el segador en los campos, el vendimiador en las viñas, los trabajadores ociosos en el mercado, el pastor tras de la oveja perdida, el mercader de perlas en el mar; y luego, la diligencia con que la mujer de su casa cuida de la harina y de la levadura o busca la dracma caída, los agravios de la viuda ante el displicente funcionario público, los alimentos de la tierra y su descomposición, el comercio intelectual del maestro con el discípulo; la pompa de los reyes y las ambiciones de los magnates, en contraste con el candor de los niños y la asidua labor de los siervos: tales son las imágenes que avivan la predicación de Cristo y la hacen comprensible para los más pobres de espíritu". Reflexionando algo sobre esto se notará que no basta decir que Cristo hablaba valiéndose de imágenes y de parábolas; porque tales imágenes revelan una íntima libertad y una serenidad espiritual juntas con una sublime exaltación de que ningún profeta estuvo dotado antes de él. Su mirada se posa blandamente en las flores y en los niños, en el lirio del campo, —Salomón en medio de su fausto no estuvo nunca tan esplendorosamente vestido,— en las aves que vagan por el cielo y en los pajarillos que se amparan sotechado. El otro mundo en que vivía no le quitaba la sensación del mundo presente porque relacionaba con Dios todas las cosas de este mundo, y veía el mundo protegido y sustentado por Dios. "Vuestro Padre celestial os da el alimento".

Verdad es que muestra predilección por la parábola, pero insensiblemente, en el discurso, la parábola cede su lugar a la demostración amorosa, o ésta a aquélla. El que no tenía dónde reclinar la cabeza, habla, sin

embargo, no como quien ha renunciado a todo, no como un heroico penitente o un profeta extático, sino como quien posee la serenidad y la paz del alma, y sabe confortar al prójimo.

Su predicación se eleva a las más grandiosas cimas, poniendo al hombre en frente de una resolución suprema; pero las ideas más sublimes, de que nacen las más fuertes conmociones, son para él verdades intuitivas, y como tales las expresa, vistiéndolas con el lenguaje en que la madre habla a sus hijos.

CAPÍTULO III

DATOS HISTÓRICOS (FINAL)

LA PREDICACIÓN DE JESÚS EN SUS LÍNEAS FUNDAMENTALES

EL REINO DE DIOS Y SU ADVENIMIENTO

EL capítulo anterior versó sobre los Evangelios y el silencio que guardan en lo tocante al tiempo en que se formó la figura moral de Jesucristo. Tratamos también de caracterizar brevemente la predicación de Jesús, cuya palabra era la de un profeta, sin violencias ni arrebatos, impregnada de paz, de gozo y de certidumbre. Anhela Jesús la lucha decisiva: "donde se halla tu tesoro, allí está tu corazón"; pero se manifiesta por entero en la apacible simetría de las parábolas; bajo el sol de Dios y el rocío del cielo crecerán todas las cosas hasta que llegue el tiempo de la cosecha. Vivía en la perenne conciencia de la presencia de Dios; era su alimento cumplir la voluntad divina.

Mas he aquí que aparece la afirmación suprema, el sello de la libertad interna de Jesús, en su conducta que no es de heroico penitente ni de un asceta que ha repudiado al mundo. Su mirada contempla bondadosa el mundo de los fenómenos, visto tal como es, en toda su multiforme hermosura, ennoblecido por el predicador en las parábolas, mientras con la mirada traspasaba el velo de la realidad terrenal viendo por doquier la mano del Dios vivo.

Al aparecer Jesucristo, en el pueblo hebreo tenía ya un precursor, Juan el Bautista. En las riberas del Jordán había surgido en pocos meses una agitación diversa de las algaradas mesiánicas que de cuando en cuando, y durante varias generaciones, habían soliviantado al pueblo. También el Bautista pregonaba: "El reino de Dios se avecina"; con lo cual no quería decir sino que se avecinaba el día del Señor, el día del Juicio, el fin del mundo. Mas no lo anunciaba Juan como un día en que Dios castigará a los gentiles y engrandecerá a su pueblo, sino como el día en que precisamente su pueblo ha de ser juzgado. "¿Quién os ha enseñado que escaparéis a la ira del porvenir? Y no vayáis a pensar: Tenemos por padre a Abraham; porque os digo que Dios puede suscitar hijos de Abraham, aun de estas peñas. Y está ya clavada la hoz en las raíces de los árboles". No hay que confiar, pues, para el juicio, en ser hijo de Abraham, sino en las obras virtuosas,

Y el mismo predicador comenzó a dar el ejemplo de la penitencia, mostrándose a las gentes vestido con una túnica de pelo de camello, y alimentado con langosta y miel selvática. Pero no se proponía formar una comunidad de ascetas; o, cuando menos, no era éste su principal propósito; hablaba a todo el pueblo, sin distinguir condiciones sociales ni modos de vivir, y lo exhortaba a la penitencia. Las verdades que predica son sencillísimas; a los publicarlos les dice: "no cobréis más de lo que os está mandado"; a los soldados del rey: "no hagáis extorsión a nadie ni perjudiquéis á nadie con calumnias, y contentaos con vuestros sueldos"; a los ricos: "repartid vuestros manjares", y a todos: "no os olvidéis de los pobres". Tal es la penitencia que predica Juan; el nuevo significado que da a la penitencia. No es ya un acto que se realiza de una vez, el bautismo penitenciario, sino resultado de una vida virtuosa que ha de ser premiada por la justicia divina. Jamás habla de ceremonias, de sacrificios, de ritos prescritos por la ley, a los cuales evidentemente no concede importancia; tiene en cuenta tan sólo los buenos sentimientos y las buenas obras, seguro de que, en el día del Juicio, el Dios de Abraham juzgará conforme a este criterio.

Se me permitirá que me extienda un poco en este particular, que da ocasión para exponer ciertas cuestiones, a las que se ha dado respuesta muchas veces, y que no obstante renacen continuamente. El Bautista anunció la soberanía de Dios y de su santa ley moral; y predicó al pueblo que la guía del juicio, el peso que hace caer la balanza es el elemento moral, que nada debe sobreponerse a la educación y a la moralidad de los actos. Y en su concepto de la moral no hay refinamientos ni artificios; su moral es la moral ordinaria. Mas de aquí surgen tres cuestiones:

1°. Si se trata de cosa tan sencilla como del eterno derecho de lo que es santo, ¿a qué el aparato formidable del día del Juicio que se avecina, de la hoz hincada en las raíces del árbol, del fuego devorador, etc.?

2°. El bautismo de penitencia ¿no ha de ser considerado como un reflejo o producto de las condiciones sociales y políticas en que vivía entonces el pueblo hebreo?

3°. ¿Qué hay, en esta predicación, de verdaderamente nuevo, que no se haya dicho en el antiguo judaísmo?

Estas tres cuestiones están íntimamente enlazadas.

Vamos a hacernos cargo, ante todo, del aparato dramático-escatológico: el reino que va a venir, el día del Juicio que se avecina, etc. Enseña la historia que repetidas veces surgió de entre los hombres una voz severa, impregnada de la honda experiencia de la vida, pregonera de redención y de juicio divino, para devolver a los extraviados al camino de Dios y de la virtud. Tales voces proféticas predecían siempre el inminente fin del mundo. ¿Cómo se explica esta identidad en la predicción? Muy sencillo. No es solamente la religión vivir en Dios y con Dios, sino también, y lo es precisamente por esto, revelación del significado y de la responsabilidad de la vida. El que haya perdido la religión, se convencerá de que es vano intento sin ella el de buscar la razón de vivir, y de que el individuo y la humanidad entera vagan sin saber hacia dónde, y van a parar a la ruina. "Todos corren hacia el error, y cada uno va con la vista fija en su camino". El profeta, que se ha identificado con Dios, se siente presa del terror y de

la angustia al considerar el error universal y el universal abandono; a manera del viandante que advierte a los demás dirigidos ciegamente a un precipicio y se empeña en devolverlos al buen camino. El instante es supremo: todavía hay tiempo para avisarles, para conjurarles a que se vuelvan atrás: quizás dentro de una hora será ya demasiado tarde. El instante es supremo, es el instante postrimero de salvación... Tal es el aviso austero que todos los pueblos han oído cada vez que surgió en ellos algún profeta para llamarlos hacia el buen camino. Domina de una mirada el profeta toda la historia; ve el fin irremisible, y le sorprende que la impiedad, la ceguera, la insensatez y la desidia de los hombres no hayan causado el desastre completo. Pero, más aún le sorprende que les quede un palmo de terreno en que retroceder; gracias tan sólo a la misericordia de Dios. A pesar de todo, no puede tardar el fin. Las formas especiales de que esta idéntica profecía se reviste, dependen de las mudables condiciones del tiempo, y son de importancia secundaria. Una religión ideológica es la única que puede sobreponerse a este avasallador y decisivo impulso hacia el fin del mundo; no se concibe una religión positiva que carezca de ese impulso, ya se manifieste de golpe, como gran novedad, ya viva perenne, como un fuego reposado en el alma.

Veamos ahora el segundo punto, es decir, *las condiciones políticas* y sociales como determinantes del movimiento religioso. Procuraremos explicarnos con pocas palabras. Sabido es que la época tranquila de la teocracia hebraica era ya remota. Durante dos siglos se habían sucedido incesantemente las calamidades; de manera que no había gozado el pueblo de un solo momento pacífico desde los tremendos días de Antíoco Epifane hasta los que señalaron el advenimiento de Jesús. Constituido el reino de los Macabeos, pronto cayó minado por las discordias intestinas y derribado por los enemigos exteriores. Invadido el territorio por los romanos, que con mano férrea aniquilaron toda esperanza de redención, se llega a la tiranía del idumeo Herodes, un advenedizo que oprimía al pueblo hasta quitarle casi la respiración. No cabía en mente humana la posibilidad de una mejora cualquiera; parecía que las antiguas y esplendentes profecías se desvanecían, desmentidas por la realidad, y que había fenecido toda esperanza. En tales condiciones, no es de extrañar que los hombres, al ver que en nada había de ayudarles fuerza alguna terrenal, se dejaran arrastrar por la desesperación a renegar de cuanto había sido tenido como inseparable de la teocracia. No ha de sorprendernos que el cetro y la corona, el poderío político, los honores y las riquezas, la ambición laboriosa y los combates sociales fueran desdeñados como algo que nada vale; atentas las almas a Cristo, de quien aguardaban un reino hasta aquel entonces desconocido: reino de los pobres, de los oprimidos, de los débiles: triunfo de los virtuosos, dulces y pacientes. El pueblo de Israel, el pueblo de Dios, estaba en vías de transformación desde algunos siglos; se habían hecho pedazos las armas de los héroes; era objeto de burla el culto fastuoso de los sacerdotes; y en balde el pueblo había clamado justicia y clemencia; ¿cómo ha de maravillarnos que el entusiasmo popular proclamara a Dios, a quien se dirigía al pueblo en la miseria, para la redención de los míseros? Esta forma de religión y las esperanzas que suscitó, pueden resumirse en una frase: abyección de los ánimos, caídos en su propia miseria, sin más aliento que el de esperar una intervención milagrosa de Dios.

Pero, aun admitiendo que a la desolación de aquellos tiempos se *deba atribuir en gran parte los acontecimientos que estudiamos, no basta* para explicar la predicación del Bautista; quizás, al contrario, se explicarían mejor por esta predicación las turbulencias suscitadas por falsos Mesías y por la política de fanáticos Fariseos. Las condiciones de aquella época nos dan a entender de qué manera una doctrina que no hacía caso del mundo y enderezaba las almas hacia Dios, pudo reclutar sin cesar nuevos prosélitos. La desdicha enseña a los hombres a rezar; pero de por sí no infunde energía alguna moral, que era precisamente el elemento principal de la predicación del Bautista. Valiéndose de esa fuerza, colocando el principio moral y la responsabilidad como fundamentos de todas las acciones, se alzaba el predicador por encima de la poquedad de los pobres, y no dependía del tiempo, sino de la eternidad.

Un siglo ha transcurrido desde el tiempo en que tras de los pavoro-

sos desastres de la patria germánica, pronunciaba Fichte en Berlín sus famosos discursos. ¿Qué se proponía? Pues, ante todo, colocaba delante de la nación un espejo, para mostrarle sus culpas y las consecuencias que le habían acarreado la ligereza, la irreligiosidad, la presunción, la ceguera, la debilidad... ¿Y qué más? ¿Llamaba acaso al pueblo a las armas? ¡Pero si no las había; si cayeron de las manos flojas de los alemanes! No; Fichte exhortaba a la nación a que se arrepintiese de sus culpas, y se esforzaba en llevar las almas otra vez hacia Dios, en levantar todas las energías morales, en infundirles la verdad y el espíritu, para que por el espíritu se iniciara la vida nueva. Así se vio cómo su poderosa personalidad, asociada a la colaboración de los numerosos amigos convertidos a sus ideas, produjo un efecto sorprendente. Hizo manar Fichte las agotadas fuentes de la fuerza germánica, porque conocía el poder de quien los hombres reciben alientos, y porque él había bebido el agua de la vida. Indudablemente, de la calamitosa época en que se hallaba, sacó Fichte enseñanza y temple; pero sería tan absurdo como ridículo afirmar que aquella predicación fue hija exclusiva de la miseria de su tiempo, la cual tiende él a contrarrestar precisamente. Pues de idéntica manera debe juzgarse la predicación de Juan Bautista, y, para decirlo de una vez, también la predicación de Jesús. Hay en ambas detalles originados seguramente en la condición de su época; como el empeño en buscar a los que nada bueno esperaban de la sociedad y de la política —lo cual, respecto del Bautista, no se sabe por informes directos,— en huir de los demagogos que habían conducido al pueblo a su ruina y en separar la mirada de todas las cosas terrenales. Mas el remedio que preconizaban no era fruto de su tiempo; antes bien, el recomendar a las gentes una moral común y dar valor exclusivo a esta moral debía de parecer una tentativa condenada al fracaso, por insuficiencia de medios. Pues entonces, ¿de dónde brotaba la fuerza incoercible a que tantos se doblegaban? Esta pregunta nos lleva a la última de las cuestiones que hemos planteado.

¿Cuáles eran las novedades que traía aquella agitación? ¿Era realmente cosa nueva proclamar la omnipotencia de Dios, la soberanía del

bien y de la virtud contra los demás elementos que se habían infiltrado en la religión? ¿Qué anunciaba Juan, que anunciaba Jesús, no conocido desde mucho antes? Lo nuevo en materia religiosa no puede ser puesto en tela de juicio por quien vive en religión. ¿Qué novedad podía sobrevenir en tiempo de Jesucristo, cuando la humanidad tenía tras sí un pasado tan remoto, cuando la humana inteligencia había adquirido ya tantas ideas y tantos conocimientos? Hacía siglos que existía el monoteísmo, y los reducidos tipos de religiosidad monoteísta habían ya surgido acá y acullá, desde largo tiempo, en varias escuelas, y aun en un pueblo entero. ¿No es insuperable el firme y hondo individualismo del Salmista que escribe: "Señor, mientras te tenga a Ti, nada más pido al cielo ni a la tierras"? ¿Puédese concebir algo superior al monoteísmo del profeta Miqueas, cuando dice: "Se te ha dicho, hombre, lo que es bueno y lo que el Señor te exige, tener fe en la palabra de Dios, observar la ley de amor, y ser humilde en la presencia de tu Dios?" Palabras estas escritas algunos siglos antes de la era cristiana. Por esto hay doctos hebreos que nos increpan diciendo: "¿A qué hablarnos del Cristo, si nada nuevo ha traído al mundo?". A lo cual contestaré con Wellhausen: Ciertamente, lo que Jesucristo dijo, y lo que antes que él había dicho el Bautista en su predicación de penitencia, constaba ya en los profetas, y aun se puede seguir en la tradición hebraica del tiempo de Cristo. Los fariseos profesaban idéntica doctrina, pero también tenían otras muy diversas. Estaba, sí, en ellos la idea cristiana, pero quebrantada, oscurecida, deforme, perdida su eficacia y su dignidad a causa de innumerables accesorios que tomaban por partes integrantes de la verdadera religión, y a los cuales otorgaban tanta importancia como a la misericordia y a la justicia. Para los fariseos todo se presentaba, por así decirlo, en el mismo término; semejaba su doctrina un tejido, en el cual lo bueno y lo santo eran la urdimbre tapada por la trama de los intereses mundanales. Formulada la pregunta escuetamente: ¿Qué novedad aportaba la predicación cristiana? No tiene más contestación sino la de que tratándose de una religión monoteísta, tal pregunta es impertinente. Pregúntese más bien: ¿qué traía de puro y de vigoroso la nueva religión? Y

entonces responderé: Repasad toda la historia del pueblo de Israel, registrad toda la historia universal, y a ver si me presentáis otro ejemplo de un mensaje divino, de un mensaje del supremo Bien, que sea tan puro y austero —ya que pureza y austeridad son inseparables— como aquel que oímos y que leemos. El manantial inmaculado de la santidad estaba abierto, en verdad, desde mucho antes; pero se había ido enterrando y enturbiando. Poco importa que más tarde, rabinos y teólogos se hayan esforzado en destilar el agua del manantial primitivo; lo cierto es que vemos el chorro brotar fresco y vivo, abrirse un cauce a través de las basuras amontonadas por sacerdotes y teólogos, ofendiendo la dignidad de la religión. ¡Cuántas veces en la historia vemos a la teología servir de descrédito de la religión! Y a la pureza del agua viva, se añadía la fuerza. Los doctores fariseos habían enseñado, efectivamente, que la quintesencia de la religión estaba en el amor de Dios y del prójimo: palabras hermosísimas que el propio Jesucristo podía hacer suyas. Pero ¿cómo se traducían a la práctica? Bien claro está: cuando el pueblo y, en especial, los discípulos de los fariseos repudian a los que toman aquella máxima en serio. Su doctrina permanecía débil en todas sus partes, y por ser débil era dañosa. Las palabras nada pueden, pero lo puede todo quien las profiere. Jesucristo "predicaba como quien tiene autoridad, no como los escribas", conforme a la impresión que producía a sus discípulos. Sus palabras eran "palabras de vida", semillas que germinaban y daban fruto. Y esto era lo nuevo.

Así había empezado a predicar también Juan el Bautista, en oposición evidente con los caudillos y los maestros del pueblo; porque un hombre que encomienda a sus oyentes que "se conviertan", y señala como vía única para la conversión la de la penitencia y de la acción moral, se coloca irremisiblemente en contraposición con los regentes de la Iglesia. Pero Juan predicaba la penitencia, y nada más.

Aparece Jesús, y ante todo acepta íntegra y confirma categóricamente la predicación de Juan; la confirma con ostentación en la persona misma del Precursor, y para nadie tiene frases de tan completa aprobación como para él, de quien dice que no ha tenido superior entre los nacidos de mujer. Jamás dejó de confesar Jesucristo que su empresa había sido iniciada por el Bautista, a quien declaró su precursor y quiso que lo bautizara asociándose de tal manera al movimiento surgido en las riberas del Jordán.

Y aún hizo más. Al presentarse a las gentes predicaba también: "Preparaos, que se avecina el reino de los cielos", pero su predicación era al mismo tiempo una buena nueva: Si algo cierto hay en la tradición formada en torno suyo, es que su predicación fue realmente acogida como un *evangelio;* esto es, como un mensaje de gozo y de bienaventuranza. Por esto el evangelista Lucas, preludía muy acertadamente la narración de la vida pública de Jesús con estas palabras del profeta Isaías: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido; El me manda evangelizar a los pobres, curar a los contritos de corazón, libertar a los presos y dar vista a los ciegos, levantar a los postrados y predicar el año grato del Señor". O citando las mismas palabras de Jesús: "Venid a mí, vosotros los conturbados y los apesadumbrados, que yo os aliviaré. Ceñíos mi yugo, y aprended de mí que soy manso y humilde de corazón: y encontraréis reposo en vuestras almas". Dominan estas palabras toda la revelación y la acción de Jesús; son como el tema obligado de su predicación y de su empresa. No hay quien deje de percibir que esta sola exhortación va mucho más allá que toda la predicación del Bautista, la cual constituye un contraste pasivo con la obra de sacerdotes y escribas, pero no ha llegado a ser símbolo definitivo, a contradecirla abiertamente. La doctrina que destruye y reedifica, la que contrapone al mundo viejo una nueva humanidad partícipe de la naturaleza divina, fue creada por Jesucristo, que de un golpe se opuso a los directores oficiales del pueblo, combatiendo principalmente en ellos un hábito mental inseparable de la humana naturaleza. Figurábanse a Dios como a un déspota guardador atento del ceremonial de su corte; en cambio, Jesús respiraba ampliamente en la presencia de Dios. Veían aquellos a Dios tan sólo en su ley, que habían reducido a un laberinto de errores, lleno de trampas y de portillos; Jesús lo sentía y lo veía por doquier. Archivaban aquéllos de su Dios infinidad de preceptos, y por esto se figuraban

que lo conocían; Jesús no tenía de Dios más que un solo precepto; y por esto lo conocía. Aquéllos habían hecho de la religión un oficio, degradación a que ninguna otra se iguala; Jesús anunciaba al Dios vivo y la nobleza del alma. Consideremos ahora la predicación de Jesús, que se puede dividir en tres partes, cada una de las cuales contiene la revelación entera:

Primera parte: El Reino de Dios y su advenimiento.

Segunda parte: Dios padre y la infinita perfección del alma humana.

Tercera parte: La mejor justicia y la ley de amor.

La grandeza y la fuerza de la predicación de Jesús estriban en el ser a un tiempo tan sencilla y tan abundante; tan sencilla que parece contenida por entero en cada una de las ideas principales que el maestro explana, y tan abundante que cada una de aquellas ideas parece inagotable y que sentencias y palabras se graban indelebles en la memoria. Eficacia explicable, porque tras de cada sentencia está Jesucristo en persona. Hace siglos que aquellas sentencias suenan en nuestros oídos con la viveza de cosas actuales, y aquí encaja la profunda sabiduría de aquella frase: "Habla, que te vea".

En el curso de estas lecciones intentaremos profundizar en cada una de las tres partes, y procuraremos coordinar las ideas que sugieren.

I
EL REINO DE DIOS Y SU ADVENIMIENTO

La predicación de Jesús respecto del Reino de Dios está expresada en todas las formas, desde la profecía bíblica relativa al día del Juicio y al Reino de Dios que aquel día se patentizará, hasta la idea del advenimiento de este reino, que se vislumbra ya, efecto de la predicación de Jesús, en lo íntimo de la conciencia humana. Su revelación comprende ambos polos, con numerosas gradaciones intermedias. En uno de los polos aparece el Reino de Dios como un acontecimiento futuro, manifes-

tación externa de la omnipotencia de Dios; en el otro se concentra en un caso de conciencia, cuyo advenimiento está ya iniciado, que tiene ya existencia positiva. De manera, pues, que tanto el concepto del Reino de Dios como la figuración de su advenimiento, se entiende en diversos sentidos. Jesús sacó el concepto y la figuración de la tradición de su pueblo, en la cual estaban ya en primera línea; ha dado mayor relieve a ciertas formas intermedias que cobijaban aquel concepto, quitándoles las ambiciones terrenales, de orden político-eudemonístico.

Jesús, como los hombres más severos y perspicaces de su pueblo, entendió profundamente el contraste del Reino de Dios con el Reino del mundo, que veía poseído por el mal y por los malvados. No era para él este mundo una representación incolora, una idea abstracta, sino la más vivaz de las intuiciones y de las sensaciones. Por esto no vacilaba lo más mínimo en condenar este mundo a la destrucción, lo cual no era realizable sino a consecuencia de un conflicto. Este conflicto y la victoria consecutiva se muestran a su alma con dramática energía en sus líneas y detalles, como se mostraron anteriormente a los profetas. Y al final del drama, colócase él mismo a la diestra de su Padre, y manda sentar a sus doce discípulos en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel; ¡con tanta potencia vital y con tal interés refleja su ánimo las ideas contemporáneas! Nada tiene de particular que entre los comentadores modernos haya quien vea en aquellos cuadros dramáticos, en aquella fuerza de colorido, la parte principal de la revelación de Jesús, a la que está subordinado todo lo demás o que no pasaría de variantes más o menos inútiles, quizás intercaladas por narradores o intérpretes posteriores. Lo esencial y decisivo consistiría exclusivamente en la dramática expectación del porvenir.

No puedo prestar mi adhesión a semejante criterio. En casos análogos se tendría por erróneo el propósito de juzgar a hombres eminentes, iniciadores verdaderos de una nueva época, ateniéndose especialmente a lo que tuvieron de común con sus contemporáneos y relegando al segundo término lo que es en ellos efectivamente grande y singular. La tendencia a rebajarlo todo a idéntico nivel, a disminuir y casi a borrar los rasgos

individuales, nace seguramente en ciertos sabios de un loable amor a la verdad; pero es una tendencia falaz. Paréceme que en este punto, no pocos se esfuerzan, a sabiendas o no, en abatir sistemáticamente todo lo grande y sublime. Concedamos como indiscutible que Jesús tomó íntegra de sus contemporáneos la idea de los dos reinos, el de Dios y el del demonio, con su incesante batallar y su futuro y postrer conflicto, en el cual el demonio, arrojado del cielo hace tanto tiempo, será vencido también sobre la tierra. No creó esta idea, concedido; se engrandeció con ella y la propagó. Pero la otra idea, de que viese el Reino de Dios, no como un suceso que se puede observar, sino que está ya presente en nosotros, es por entero de Jesús.

Para nosotros, pensadores modernos, hay en estas dos ideas una antítesis cuyos términos es difícil, casi imposible conciliar: ¿cómo se puede concebir, con tan dramático relieve, el Reino de Dios, acontecimiento futuro, y al propio tiempo predicar que "el Reino de Dios está en vosotros", que es virtud divina, apacible y potente, del corazón humano? Mas reflexionando sobre ello, penetrando en lo más hondo de la historia, conseguiremos hacernos cargo de la posibilidad de que coexistieran los dos términos sin que fuesen conceptuados antitéticos, en un ambiente compuesto de tradiciones y de formas sociales distintas de las nuestras. Presumo que dentro de algunos siglos también se descubrirán contradicciones en la parte que haya quedado de nuestro patrimonio intelectual, con el consiguiente asombro de nuestros descendientes al notar que no habíamos advertido tales contradicciones. Nos figuramos haber alcanzado la médula de muchas cosas; y no obstante, la posteridad, encontrando la supuesta médula envuelta en numerosas capas o cortezas ásperas y espesas, no sabrá explicarse la miopía intelectual que nos impide discernir y aislar ciertos caracteres esenciales. Donde nosotros no distinguimos el más mínimo indicio de una posible partición, nuestros descendientes hincarán el cuchillo y cortarán fácilmente. Confiemos, pues, en hallar jueces que no extremen sus rigores al juzgarnos, no por lo que nos ha legado la tradición y que no hemos podido o sabido desentrañar, sino por lo que

hemos producido verdaderamente nuestro, transformando y enderezando la opinión predominante.

Es indudable que el historiador, empeñado en separar lo tradicional y colectivo de lo nuevo y particular, al estudiar la predicación de Jesús referente al Reino de Dios, asume una labor ardua y de extremada responsabilidad. ¿Hasta dónde es lícito llegar en tal empeño? Hemos de procurar que la predicación de Cristo no pierda la nativa claridad de estilo, el colorido que la caracteriza, pues no queremos reducirnos a un descarnado é insípido esquema moral. Mas tampoco queremos despojarla de su originalidad y de su fuerza, imitando a los que la confunden con las ideas generales de la época. Basta fijarse un poco en la selección que hizo Jesús de las ideas de su tiempo, en el cuidado con que acogió cualquiera de ellas que contuviese el más leve asomo de energía moral y rechazó todas las que alentaban las esperanzas egoístas de su pueblo, para hacerse cargo de la elevación de su inteligencia por encima del vulgo contemporáneo. Pero no; nos faltan pruebas más eficaces.

El que desee conocer la significación del Reino de Dios y del advenimiento de este reino en la revelación de Jesús, lea y medite sus parábolas. El Reino de Dios viene, en cuanto llega a los individuos, penetra en las almas y se deja poseer por ellas. El Reino de Dios es el dominio de Dios; pero el dominio del Dios santo en el corazón de cada uno de los hombres, es el mismo Dios con su poderío. Todo lo que aparece como un trastorno dramático en el sentido externo, en el sentido histórico, se desvanece ante aquella posesión, y se desvanece con ello la esperanza objetiva en el porvenir. Véase cualquiera de las parábolas de Cristo, la del sembrador, la de la perla de gran precio o la del tesoro del campo; el Reino de Dios es la palabra de Dios, es Dios mismo; ya no se trata de ángeles y demonios, de tronos y de principados, sino de Dios y del alma, del alma y su Dios.

Capítulo IV

El Reino de Dios y su advenimiento (final)

Dios padre y la infinita perfección del alma humana

La justicia superior y el mandamiento del amor

AL discurrir sobre la predicación de Jesús la hemos considerado anunciadora del Reino de Dios y de su pronto advenimiento. Hemos visto esta anunciación expresada en todas las formas, desde la profecía bíblica del día del Juicio hasta la idea del advenimiento del Reino de Dios que empieza a realizarse en lo recóndito de la conciencia humana. Y hemos explicado la excelencia de esta idea sobre todas las demás. Pero, antes de examinarla con mayor atención, conviene hacerse cargo de dos afirmaciones de notable importancia que están entre los dos polos del "día del Juicio" y de lo que llamaremos "advenimiento interno" del Reino de Dios.

El advenimiento del Reino de Dios equivale al aniquilamiento del Reino del Demonio y a la derrota de los demonios, que han gobernado hasta hoy, han subyugado a los hombres, y aun a las naciones, haciéndolos esclavos de su voluntad perversa. Jesús no vacila en proclamar que vino a destruir las obras demoníacas, y en efecto expulsa a los demonios y libra de ellos a los hombres.

Permítaseme una breve digresión. Las historias de demonios, que

abundan en el Evangelio, y a las cuales tanta importancia parecen dar los evangelistas, nos producen las más extrañas impresiones, tanto que no falta quien niegue todo crédito a aquellos relatos plagados de absurdos semejantes. Pero conviene notar que abundan las narraciones por el estilo en escritos contemporáneos, no sólo hebreos, sino también griegos y romanos. La idea de la obsesión era vulgarísima en aquellos tiempos, comprendiendo en ella la ciencia antigua numerosos fenómenos patológicos. Y precisamente porque se daba la explicación de tales fenómenos admitiendo la posesión del alma por una fuerza maléfica incorpórea, las enfermedades psíquicas asumían formas que hacían creer que realmente una fuerza extraña invadía el alma.

Y no hay nada paradójico en esta deducción. Supongamos que la ciencia moderna afirma que las enfermedades nerviosas son, en gran parte, producto de la obsesión; supongamos que la prensa esparce esta opinión por las multitudes, y no tardaremos mucho en ver cómo crece el número de casos de enfermos de la mente que parecerán a los demás, y se creerán ellos poseídos por un espíritu maligno. La teoría y la fe ejercerían en tal caso una acción sugestiva, convirtiendo en demoníacos a los dementes, efecto idéntico al que han producido durante siglos, durante miles de años. Es pues irrazonada, contraria a la sana crítica histórica, la suposición de que hay una "doctrina" de demonios y demoníacos propia de los Evangelios, cuando no se encuentra en ellos más que las ideas universalmente admitidas en su época. Hoy son raras estas formas de psicopatía, pero no han desaparecido del todo, y cuando se presentan todavía se debe acudir al medio más eficaz para combatirlas, que es la palabra de una persona dotada de gran energía y del poder de intimidar y vencer al "diablo", mediante el cual cura el enfermo. En Palestina debían de pulular esos demoníacos, en quienes veía Jesús el dominio del Mal y del Espíritu maligno, y valiéndose de la milagrosa influencia que ejercía en las almas de los que tenían fe en él, los libraba de la enfermedad. De ahí vamos a parar al segundo punto.

Cuando Juan el Bautista estaba encarcelado, presa de la duda respecto de si Jesucristo era verdaderamente "El que debía venir", mandó a dos discípulos para que se lo preguntasen a él mismo. Si no se puede imaginar nada más conmovedor que la pregunta de Juan, nada hay más sublime que la contestación del Señor, quien dijo: "Id a explicarle lo que habéis visto y lo que habéis oído: cómo los ciegos recobran la vista, cómo andan los cojos, cómo quedan limpios los leprosos, cómo oyen los sordos, cómo resucitan los muertos, cómo el Evangelio es anunciado a los pobres". Ahí está el "advenimiento del Reino"; o mejor dicho, en esta acción salutífera surge ya el Reino de Dios. Jesús vence y expulsa la desolación y la enfermedad; pruebas patentes que han de mostrar a Juan la nueva era que ha empezado. *La curación de* los endemoniados es tan sólo una *parte de aquella acción* salutífera, pero ya en ella indica Jesús el sentido y la sanción de la misión que realiza. Por esto se dirige a los doloridos, a los enfermos, a los pobres, mas no a guisa de moralista ni con el más leve destello de blando sentimentalismo. No clasifica los males en series y grupos; no se entretiene en inquirir si el enfermo *es merecedor* de la curación, y no nutre la menor simpatía para con el dolor fisico y la muerte. Jamás dice que la enfermedad sea saludable, ni que el mal sea sano; para él la enfermedad es siempre enfermedad y la salud es siempre salud. Todo mal, toda calamidad es para él cosa tremenda, que pertenece al reino de Satanás; pero la combate porque siente en él la fuerza del Salvador, y sabe que no es posible mejorar sino cuando se ha recobrado el vigor y la salud.

Además, si el Reino de Dios sobreviene así que Jesús ejerce su influencia salutífera, viene principalmente al perdonar los pecados. Y ahí se nos presenta ya por entero la transición a la idea del Reino de Dios concebido como fuerza ejecutiva en lo íntimo de la conciencia. Jesús llama a sí, no sólo a los enfermos y a los desvalidos, sino también a los pecadores; llamamiento decisivo, "por haber venido el Hijo del hombre a buscar, o a salvar lo que había perecido". Vemos, ante todo, cómo se desvanece todo lo externo, exclusivamente futuro: sálvase el individuo, no el pueblo ni el Estado; requiérense hombres nuevos para el Reino de Dios,

que es energía y fin a un tiempo. Los hombres nuevos buscan el tesoro enterrado en el campo y lo encuentran; venden todos sus bienes para comprar la perla de gran precio; se convierten y parecen niños, pero por esto logran la salvación y llegan a ser hijos de Dios, campeones de Dios.

En este sentido nos habla Jesús del reino de Dios inerme, expuesto a la rapacidad de los violentos, así como del Reino de Dios que va creciendo quieto y seguro como una semilla, y germina y da fruto. Es grandeza espiritual, potencia que impregna el alma, y que sólo por el alma puede ser estimada. Así puede decir de este reino, a pesar de que está en los cielos, a pesar de que no ha de venir hasta el día del Juicio: "No está el Reino de Dios acá ni acullá, sino dentro de vosotros mismos".

Esta interpretación del Reino de Dios según la cual ha venido ya y sigue viniendo con la acción salutífera de Jesús, no fue sostenida por sus discípulos en el transcurso del tiempo; por el contrario, mantuvieron la versión de un Reino de Dios exclusivamente futuro. Mas la sustancia de la idea persistió en potencia; únicamente se le cambió el nombre, repitiéndose lo sucedido con la idea mesiánica. Acaso nadie —como veremos más adelante— reconoció *a* Jesús como el Mesías hebraico en la Iglesia constituida entre los gentiles. Mas la sustancia de la idea se ha perpetuado.

Persiste, pues, lo que constituye el núcleo de la predicación referente al Reino de Dios, que nos ofrece tres aspectos.

En primer lugar, el Reino de Dios pertenece al otro mundo, es un don del Altísimo, no un producto de la vida natural. En un segundo lugar, es un bien puramente religioso, íntima comunión con el Dios vivo. En tercer lugar, es el hecho más trascendental, el hecho decisivo en la vida del hombre, el hecho que llena y domina la esfera de la humana existencia, porque gracias a él los pecados son perdonados y se rompe el grillete de la miseria.

El Reino que viene a dar alegría a los humildes y los hace hombres nuevos descubre el sentido y señala el objeto de la vida; así lo sintió Jesús, y lo sintieron sus discípulos. El sentido de la vida no se puede encontrar sino en otro mundo, ya que el fin de la vida natural es la muerte. Mas la

vida condenada exclusivamente a la muerte es un absurdo; se necesita recurrir a sofismas para forjarse ilusiones respecto de ello. El Reino de Dios, el Reino eterno entra en el tiempo; en él ha penetrado la luz eterna y da al mundo un aspecto inaudito. Al sermón de Jesús tocante al Reino de Dios podemos adaptar cuanto ha dicho en otras ocasiones; su *doctrina* entera puede reducirse a la predicación del Reino. Pero de esta doctrina y del bien que Jesús promete, adquiriremos una noción más clara al tratar de la segunda serie de ideas señaladas en el anterior capítulo, de la cual veremos brotar y acentuarse las líneas fundamentales de la predicación de Jesús.

II
DIOS PADRE Y LA INFINITA PERFECCIÓN DEL ALMA HUMANA

El actual modo de pensar y de sentir nos facilita la clara comprensión de aquel orden de ideas subordinado a Dios Padre y a la infinita perfección del alma humana. Aquí encuentran expresión adecuada los elementos de la doctrina de Jesús que llamaría yo quietos y pacíficos, contra los impulsivos y entusiásticos, a pesar de que en los primeros reside una energía pasmosa. Pero si se puede reconcentrar la doctrina entera de Jesús en estos dos apartados: Dios Padre, y el alma humana —tan ennoblecida que puede entrar y entra efectivamente en comunión con Dios— resulta de ello que el Evangelio no es una religión positiva como las demás, carece de ligaduras estatutarias o particularistas; es, en una palabra, la Religión misma. Yérguese por encima de los contrastes y litigios de este mundo y del otro, de la razón *y* del éxtasis, de la negación y del trabajo, del Hebraísmo y del Helenismo. Sobre todos estos elementos terrenales puede reinar el Evangelio, sin ser inherente a ninguno de ellos.

Para formarse un más claro concepto de la verdadera filiación de Dios tal como la entiende Jesús, fijémonos brevemente en cuatro lugares

del Evangelio: 1° el Padre Nuestro; 2° el versículo "No os alegréis de que se os hayan sometido los espíritus, antes bien alegraos de que vuestros nombres sean inscriptos en los cielos"; 3° los versículos "¿No venden dos pájaros por un sueldo? Pues ni uno de ellos puede caer al suelo sin querer vuestro Padre. Pero, en cuanto a vosotros, os han sido contados los cabellos;" 4° el versículo "Entonces ¿de qué le servirá al hombre ganar el mundo en peso si pierde su alma?".

Veamos primeramente el Padre Nuestro. Fue enseñado por Jesús a sus discípulos en un momento solemnísimo. Como le instigaran a que les enseñase a rezar, como había hecho Juan con sus discípulos, recitóles el Padre Nuestro. Son los rezos elementos capitales de las religiones más elevadas. Pero esa oración es única, según advierte cualquiera que medite un poco sobre ella; proferida por quien ha domado toda agitación interior, o la doma al presentarse delante de Dios. Ya el vocativo *Padre* declara la seguridad del que se siente protegido por Dios y está cierto de que será oído. No reza para mandar al cielo deseos apasionados, o para lograr un determinado favor terrenal, sino para dar más temple a la fuerza que ya posee, y para confirmar la unión con Dios, en la cual vive. No puede ser proferida esta oración más que por un alma recogida en si misma, y empapada en su relación con Dios. Las demás oraciones son todas más *fáciles,* porque comprenden algo especial para cada una y están compuestas exprofeso para impresionar la fantasía y la sensibilidad; el Padre Nuestro, en cambio, se aparta de las cosas inmediatas y se eleva a las alturas en que el alma se encuentra a solas con Dios. No es que falte en esta oración única el elemento terrenal, pues toda la segunda parte atañe a contingencias de este mundo, pero refulgentes de luz eterna. En vano buscaréis en ella peticiones de favores determinados, siquiera espirituales: "Todas estas cosas se os darán de añadidura". El nombre, la voluntad, el Reino de Dios son los elementos quietos, imperecederos que se extienden por encima do todas las cosas de este mundo, que borran toda huella de egoísmo y de codicia, y no dejan más que cuatro demandas para la oración: el pan cotidiano, la deuda cotidiana, las tentaciones cotidianas y los

males de esta vida. Nada encierra el Evangelio que nos declare mejor que el Padre Nuestro lo que el Evangelio significa, con los sentimientos y las disposiciones morales que suscita. A cuantos intentan rebajar el Evangelio, presentándolo como una obra ascética, extática ó sociológica, les oponemos el Padre Nuestro. Dícenos esta oración que el Evangelio es la filiación de Dios aplicada a toda la vida, la íntima comunión con la voluntad y con el Reino de Dios, la alborozada certidumbre de poseer esos bienes, y de tener en Dios un amparo contra el mal.

También la sentencia contenida en el versículo que dice: "No os alegréis de que los espíritus dependan de vosotros; alegraos de que vuestros nombres estén inscriptos en los cielos", hace resaltar con notable vigor la idea de que lo decisivo en esta religión es la conciencia de salvarse en Dios. Los más grandes hechos, las obras que tienen su razón de ser en esta religión, no pueden igualarse con la humilde y soberbia seguridad del que sabe que le ampara en lo temporal y en lo eterno la paternal protección de Dios. Y aun hay más: la claridad, la realidad del hecho religioso no se revela por la exuberancia del sentimiento sugerido por grandes fenómenos palpables, sino por el gozo y la paz que se difunden en el alma que puede exclamar "¡Padre mío!".

¿Qué extensión ha dado Jesús a esta idea de la paternal protección de Dios? Aquí encaja la tercera sentencia: "¿No venden dos pájaros por un sueldo? Pues no puede caer al suelo uno de ellos sin la voluntad de vuestro Padre. Mas, en cuanto a vosotros, hasta los cabellos tenéis contados". La certidumbre de que Dios gobierna el mundo alcanza los límites del temor, las fronteras de la vida, en sus extremas y mínimas manifestaciones. Jesús explana a sus discípulos las sentencias de los pájaros y de las flores campestres para librarlos del temor al mal y a la muerte, para que aprendan a ver la mano de Dios vivo por doquier, en la vida como en la muerte.

No hay, por fin, más sublime encomio de la excelsitud humana, que aquella frase de: "¿Qué ha de importarle al hombre ganar el mundo entero si pierde el alma?" Quien está capacitado para dar el nombre de Padre al

Ser que gobierna cielos y tierra, se eleva con ello por encima de la tierra y del cielo, adquiere en suma una valía superior a la del conjunto universal. Magnífica promesa, que a la vez es severa amonestación: don y deuda a un tiempo. ¡Cuán diversas eran las ideas de los griegos sobre este punto! Realmente, Platón canta el himno sublime del Espíritu, y lo distingue del mundo de los fenómenos, aseverando su origen eterno. Pero refiérese al espíritu inteligente, en contraposición de la materia inerte y ciega, y su mensaje va dirigido a los sabios. Jesús, al revés, grita a las almas desvalidas, a los seres todos, que tengan no más que semblanza humana: "Sois hijos del Dios vivo, y no solamente sois más que los pájaros, sino más que todo el mundo". No hace mucho leí que la grandeza de los hombres verdaderamente grandes, está en acrecentar la dignidad de todo el género humano. Es en efecto este el mayor significado de los grandes hombres que han ennoblecido a la humanidad, elevada de los tenebrosos abismos de la naturaleza, y progresivamente han puesto en acción lo que poseía en potencia. Pero únicamente por obra de Jesucristo se ha revelado la perfección de cada una de las almas humanas, y nadie es capaz de dar como nulo este hecho. Júzguesele como se quiera, nadie puede ignorar que en la historia, la humanidad fue elevada hasta aquella altura.

El fundamento de esta perfección atribuida al alma humana está en una inversión de valores. Al que hace alarde de sus caudales le grita: "¡Necio!"; y a todos advierte que "quien haya perdido su vida, la salvará"; llegando hasta decir: "tan sólo el que aborrezca su alma la salvará". Esta es la inversión de los valores, adivinada casi antes de Jesús por unos cuantos que vislumbraron la verdad como a través de un velo, y presintieron —embelesados secretamente— su fuerza libertadora. Fue Jesús el primero en expresarla con calma, con sencillez, con seguridad, como si expusiera una verdad vulgar.

A bien que precisamente la cifra y resumen de su personalidad original está en la facultad de exponer los pensamientos más profundos y decisivos con sencillez perfecta, como si no pudiera hacerse de otra manera, como si se tratase de verdades intuitivas, como si no hiciera más que

anunciar ideas de todos conocidas, palpitantes en el alma del vulgo.

En el palacio ideal formado por Dios Padre, la Providencia, la filiación de Dios y la infinita perfección del alma humana, está contenido el Evangelio entero. Mas no podemos pasar adelante sin observar lo paradójica que parece esta suma; tanto que hemos llegado al colmo de la paradoja religiosa. Las religiones y cuanto de ellas depende, juzgado bajo el criterio de la experiencia sensible y de la ciencia exacta, es paradójico, en cuanto presenta un elemento al cual atribuye la mayor importancia, y que choca con la realidad. Las demás religiones, revueltas de un modo o de otro con las cosas de este mundo, conservan algo persuasivo, conforme a las reglas mundanales, en cuanto guardan cierta afinidad material con las condiciones intelectuales de un determinado período histórico. Pero, ¿habrá algo menos persuasivo que las palabras de: "todos vuestros cabellos están contados; tenéis un valor ultra terrenal, podéis entregaros en manos de un Ser que nadie ha visto jamás"? O bien carecen estas frases de sentido, o bien la religión ha alcanzado su vértice en ellas, dejando de ser fenómeno adecuado a la vida sensorial, coeficiente, transfiguración de ciertas partes de esta vida para adelantarse a afirmar con firmeza triunfal que en ella y en ella sola está la última razón y el sentido de la vida; para subordinar a ella el mundo multiforme de los fenómenos y disputarle el campo cuando pretenda ser el único mundo real. No aporta esta religión más que una experiencia, pero con ella suscita una concepción nueva del universo; no deja espacio más que para lo eterno, quedando reducido lo temporal a un medio para alcanzar un fin, y clasifica al hombre entre las cosas eternas. Tal es, en todo caso, la opinión de Jesús; amputarle algo equivale a destruirla. Al difundir Jesús incesantemente por la humanidad y por el mundo la idea de la Providencia que arraiga en la eternidad, al anunciar a los hombres como un don y una deuda a la vez, su cualidad de hijo de Dios, ha realizado y constituido definitivamente lo que permanecía en estado de conato vago y confuso. Hay que decirlo una vez más: considérese como se quiera a Cristo y su revelación, será siempre cierto que acrecentó la perfección y la dignidad de nuestra especie; la vida humana,

cada uno de nosotros, hemos ganado mayor valía mutuamente. Reconociendo a Dios como un Padre de los hombres, a sabiendas o no, se otorga a la humanidad un carácter más digno de veneración.

III
LA MEJOR JUSTICIA Y LA LEY DE AMOR

Este es el tercer orden de ideas en el cual, lo mismo que en los dos anteriores, se compendia el Evangelio entero. Sin rebajar o falsear su valor, podemos considerarlo a modo de anunciación moral. Halló Cristo en su pueblo un caudal abundante y profundo de ética. No faltan a la moral farisaica triquiñuelas casuísticas; pero sería injusto juzgarla exclusivamente por ellas. Evidentemente al entretejerse con el culto y al inmovilizarse en el ritual, la moral de la santidad se convirtió en lo contrario; mas no todo en ella estaba muerto, algo vivo permanecía en el fondo del sistema. Jesús podía contestar a quien le preguntara: "Tenéis la ley, pues ceñíos a ella; sabéis perfectamente cuál es vuestro deber; la mejor ley está, según decís, en amar a Dios y al prójimo". Sin embargo, el Evangelio se puede interpretar por un sistema original de principios éticos, conforme veremos al examinar los cuatro puntos siguientes:

Primeramente, Jesús cortó de un tajo el lazo de la moral con el culto externo, con la liturgia y con las prácticas religiosas. Repudió irremisiblemente el ejercicio tendencioso y egoísta de las "obras pías" casi identificado con el culto externo. Con palabras amargas condena a los que abandonan al prójimo, al padre y a la madre, y en cambio mandan ofrendas al templo. En esto no acepta transacciones. El amor y la piedad llevan su propia finalidad; pierden su perfección y se pervierten desde que pretenden ser algo más que un servicio prestado al prójimo.

En segundo lugar, cuando se le presenta una cuestión moral, busca en seguida la raíz, es decir, la intención. Lo que él llama "mejor justicia" es incomprensible para quien no parte de tal principio. Justicia mejor es la

que subsiste después de haberse buscado en las honduras del corazón. Y también esta verdad es sencillísima, de evidencia intuitiva. Pero Jesús la avaloraba con la forma significativa en que la mostraba: "a los antiguos se les dijo... mas ahora os digo yo..." De modo que era cosa nueva, y que sabía él que nadie la había expuesto antes con tanta lógica, con tanta firmeza y autoridad. Ocupa esta revelación buena parte del Sermón de la Montaña, en el cual se hace cargo sucesivamente de todas las formas de la humana actividad y todos los errores humanos para delatar siempre la intención, para juzgar las obras conforme a ella, y hacerlas merecedoras del cielo o del infierno.

En tercer lugar, resume en una raíz y en un motivo, el amor, todo cuanto ha sacado del laberinto egoísta y ritual y que ha clasificado mediante el elemento moral. No conoce otro motivo que el del amor, que es único por sí; el amor al prójimo, a la Samaritana o a los enemigos. El amor debe henchir el alma, y debe persistir cuando el alma muere para sí misma. En este sentido, ya el amor es vida nueva, pero tiene que ser el amor activo, en función presente y viviente.

En cuarto lugar, Jesús limpió el elemento moral de los elementos parásitos que lo cubrían, aún de todo lazo con la religión pública. No lo han comprendido del todo, por consiguiente, los que entienden que el Evangelio se refiere a la moral corriente. Queda un punto decisivo, en el cual enlaza la religión con la moral; punto que hay que sentirlo, porque no es fácil de comprender con el vacío único. Si se tiene en cuenta quiénes son los llamados bienaventurados por Jesús, la mejor palabra que podamos encontrar para aplicarles es la de *humildad.* De la humildad y del amor hizo Jesús una sola cosa. No es la humildad una virtud activa sino pura subjetividad, expresión de espiritual desvalimiento, estado del alma que implora a Dios la gracia y el perdón y que *se* abre para recibir los beneficios divinos. De esta humildad, que es amor de Dios, y que estamos capacitados para practicar, dice Jesús (recuérdese la parábola del fariseo y del publicano) que está representada por una infatigable disposición hacia el bien, y que todo bien surge y se nutre de ella: "Perdónanos nues-

tras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores", tal es la oración de la humildad y del amor a un tiempo. De manera que también está ahí la fuente del amor al prójimo; los pobres de espíritu, los hambrientos y los sedientos son también los pacíficos y los caritativos.

En este sentido, la moral y la religión fueron unidas por la mano de Jesús; y puede decirse que la religión es alma de la moral, y que la moral es cuerpo de la religión. Así se comprende como Jesús acercó el amor de Dios y el amor del prójimo hasta confundirlos en uno solo; el amor del prójimo en la tierra es la única manifestación real del amor de Dios que vive en la humildad.

Compendiando en estas cuatro ideas principales la predicación de Jesús sobre la mejor justicia y la ley de amor, se ve que ha trazado los límites del dominio del elemento ético como no había hecho nadie antes que él. Y si alguna vez nos parece oscuro el significado verdadero de la palabra de Cristo, meditemos de nuevo sobre aquellas frases del Sermón de la Montaña en que habla de los bienaventurados; pues contiene su ética y su religión, pegadas a la raíz, despojadas de toda exterioridad y de toda referencia a casos particulares.

CAPÍTULO V

EL EVANGELIO Y EL MUNDO, O LA CUESTIÓN DEL ASCETISMO

EL EVANGELIO Y LA MISERIA, O LA CUESTIÓN SOCIAL

AL terminar el capítulo anterior insinué algo referente al concepto de la bienaventuranza, tal como resulta del Sermón de la Montaña, y dije que representa por manera eficacísima la religión de Jesús. Podría citar otro pasaje del Evangelio en demostración de cómo Jesús hacía consistir la verdadera religión práctica en el amor del prójimo y en la misericordia. En uno de los últimos discursos habla del Juicio, y revela su pensamiento con la parábola del pastor que escoge sus ovejas. La única guía para la elección está en la misericordia; figurando que los hombres han dado de comer y de beber y han alojado a Jesucristo, es decir, planteando la cuestión religiosa. La paradoja surge en el versículo: "Lo que habéis hecho con uno de estos hermanitos míos, lo habéis hecho conmigo mismo". No se podría patentizar, pues, de modo más eficaz el pensamiento de Jesús en el cual la misericordia lo es todo, y el valor decisivo de la intención con que se ejerce la misericordia; intención que se compenetra con la verdadera religiosidad. ¿Por qué? Pues porque los hombres al practicar esa virtud se hacen imitadores de Dios. "Sed misericordiosos como es misericordioso vuestro Padre que está en los

cielos". Pone en acción la ley soberana de Dios el que es misericordioso, porque la justicia de Dios no está en la ejecución de la ley que exige "ojo por ojo y diente por diente", sino que persiste sujeta al poderío de la misericordia divina.

Detengámonos un momento. Surgió un progreso enorme en la historia de la religión, una verdadera palingenesia religiosa, cuando de un lado en Grecia los poetas y los pensadores, de otro lado en Palestina los profetas, encarnaron la idea de la justicia y del Dios justo, y transformaron la religión tradicional. Los Dioses ascendieron en moralidad y se moralizaron; el belicoso e implacable Jehová se hizo un Ser santo, en cuya justicia puede confiar el hombre, si bien temiendo y temblando. Acercáronse los grandes dominios de la religión y de la moral porque "la Divinidad es santa y justa". Ahí empieza propiamente nuestra historia; porque, sin aquel cambio decisivo, puédese afirmar sin ambages que no habría "humanidad" ni mucho menos "historia universal"; entendiendo ambos términos en su más alto sentido. La consecuencia inmediata del cambio se puede compendiar en la máxima: "No hagas al prójimo lo que no querrías que te hicieran a ti..." Esta máxima por árida y mezquina que parezca, contiene un tesoro de fuerza moralizadora, extendiéndola, a todas las relaciones humanas y rigurosamente observada.

Pero no está todo en ella. No se realizó el progreso último, posible y necesario —nueva palingénesis religiosa,— hasta que tuvo que cederla justicia a la misericordia, hasta que las ideas de fraternidad y de sacrificio en favor del prójimo, fueron puestas en el primero y más elevado lugar. También, respecto de esa abnegación, parece mezquina la máxima de "No hagas al prójimo lo que no querrías que te hicieran a ti", y, no obstante, quien se haga cargo completo de ello incluye en su pensamiento un nuevo modo de sentir y de juzgar la propia vida, al cual se asocia la sentencia de: "Quien pierda su propia vida, la alcanzará". De ahí una inversión de valores, fundada en la certidumbre de que la vida humana no está reducida a este breve trayecto, ni es inherente a la existencia sensible. Me complazco en creer que he demostrado que el pensamiento de Jesús, circunscripto a "la mejor justicia" y a "la ley del amor", contiene también

su doctrina por entero. Efectivamente: los tres órdenes de ideas que hemos enumerado (el Reino de Dios, Dios Padre y la infinita perfección del alma humana, y la mejor justicia que se manifiesta en el amor) coinciden, si se mira bien, ya que el Reino de Dios no es, al fin y al cabo, más que el tesoro que el alma humana es capaz de hacerse suyo en el Dios eterno y misericordioso; y de ahí dimanan todos los conceptos de fe y de amor que la cristiandad, fundada en palabras de Jesús, proclama y mantiene. Pero vamos todavía más allá. Después de sentar las líneas fundamentales de la revelación de Jesús, nos proponemos, en la segunda parte de nuestro estudio, tratar los asuntos principales derivados del Evangelio.

Escogeremos seis cuestiones, las más importantes, reconocidas como tales en todos los tiempos. Y si en el transcurso de la historia eclesiástica una u otra de aquellas cuestiones fue dejada de lado como cosa de poca monta, más ó menos tarde resurgió y se impuso con redoblada fuerza.

He aquí las cuestiones a que nos referimos:

I. El Evangelio y el mundo, o sea el ascetismo.
II. El Evangelio y la miseria, o la cuestión social.
III. El Evangelio y el derecho, o la cuestión de las instituciones humanas.
IV. El Evangelio y el trabajo, o la cuestión de la civilización.
V. El Evangelio y el Hijo de Dios, o la cuestión de la Cristología.
VI. El Evangelio y la doctrina, o la cuestión de la profesión de fe.

Examinando estas seis cuestiones —hasta la quinta unidas en íntima conexión, y aisladas las dos últimas— espero poder exponer, si bien solamente en esbozo, si he de ser franco, las principales influencias de la revelación de Jesús.

I
EL EVANGELIO Y EL MUNDO, O LA CUESTIÓN DEL ASCETISMO

Es opinión sumamente difundida, dominante en la iglesia católica y

adoptada por muchos protestantes, la de que el Evangelio en su fondo y en sus primordiales enseñanzas es un libro ascético, una condenación del mundo. Algunos defienden esta tesis y aceptan y admiran el Evangelio precisamente por esta razón, llegando a aseverar que en la condenación del mundo estriba, como en el budismo, todo el mérito y significado de la genuina religión cristiana. Ponen de relieve otros esa condenación del mundo que suponen inherente al Cristianismo para deducir que es una religión refractaria a las máximas de la moral moderna y que carece para nosotros de toda utilidad. Pero las iglesias católicas han encontrado una solución singular, una verdadera argumentación de desesperados. Reconocen que el cristianismo es la negación y condenación del mundo; y para ser consecuentes enseñan que si, en tales condiciones, la verdadera y propia vida cristiana no puede ser más que la "vida religiosa", esto es, el monaquismo, queda un cristianismo "de clase inferior" que admiten como "suficiente". Esta maravillosa componenda, mediante la cual la perfecta imitación de Cristo es exclusiva de los monjes, constituye una doctrina especialmente católica. A ella se adhirió un gran filósofo, el más eminente escritor de nuestra época, Schopenhauer, quien ensalza al cristianismo, por haber producido ascetas como San Antonio y San Francisco de Asís, pareciéndole la revelación cristiana inútil, repulsiva a la razón en todo lo demás.

Con mucha mayor profundidad de pensamiento, con fascinadora intensidad sentimental y con un lenguaje de incomparable potencia, Tolstoi ha hecho resaltar el espíritu ascético del Evangelio y su condenación del mundo, ofreciéndolo como serio argumento para la meditación. El ideal ascético que Tolstoi extrae del Evangelio, no carece de calor ni de fuerza, conteniendo implícitamente el amor activo del prójimo, pero su carácter predominante parece ser la negación del mundo. Son muchísimos los "intelectuales" a quienes conmueven las narraciones del escritor ruso, pero que en el fondo están contentos de que el cristianismo signifique negación del mundo, pues así están seguros de que no va con ellos. A ellos les consta, y con razón, que les toca gozar y conservar los bienes y las instituciones mundanales; si el cristianismo exige otra cosa, demostrado queda con tal exigencia que es contrario a la naturaleza. Si no sabe proponer un fin para esta vida, si se preocupa exclusivamente de la vida futura, si niega todo mérito a los bienes terrenales y conduce únicamente a la negación del mundo y a la vida contemplativa, repugna a todos los hombres activos, a todos los hombres verídicos, quienes firmemente creen que se nos han dado nuestras facultades para ejercitarlas y la tierra para cultivarla y enseñorearse de ella.

¿Pero, el Evangelio es verdaderamente la negación de la vida? Hay en él varios pasajes vulgarizados por repetidas citas, que no se explican de otra manera; como por ejemplo: "Si tu mano te hace tropezar, córtala; si tu ojo te hace tropezar, arráncalo"; y la respuesta al mozo rico: "Anda, vende lo que posees y dalo a los pobres, y poseerás un tesoro en el cielo". A estos pasajes se puede agregar el referente a los que se han castrado para ganar el Reino de los cielos, y el versículo que dice: "Si viene a mí alguno, y no aborrece a su padre, a su madre, a la mujer y a los hijos, a los hermanos y a las hermanas, y aun *a su* propia vida, no *pod*rá ser discípulo mío". De estos y otros lugares parece resultar indiscutiblemente la negación del mundo y el ascetismo. Pero voy a exponer tres consideraciones que dictan conclusiones opuestas. Una de estas consideraciones se refiere a la primera aparición de Jesús, a las reglas de vida que da a sus discípulos y a su propio género de vida; otra, a la impresión que produjo en sus discípulos y que reprodujeron en su conducta; la última brota de lo que hemos indicado sobre las líneas fundamentales del Evangelio.

I. Nos presentan los Evangelios una sentencia de Jesús sumamente notable: "Como Juan viniera, sin comer, ni beber, decían ellos: Este es el demonio. El Hijo del hombre ha venido, comiendo y bebiendo, y ellos dicen: Este es un tragón y un bebedor de vino..." Parece, pues, que entre los apodos injuriosos que se le prodigaron hay que contar los de tragón y de bebedor de vino; de lo cual resulta de un modo claro que en su continente y en su manera de vivir se diferenciaba por completo del grande asceta que predicaba penitencia en las riberas del Jordán. En cuantas

ocasiones solía hacerse alarde del ascetismo tradicional, parece que él se apartaba de la corriente vulgar. Lo vemos en casas de ricos y de pobres, en banquetes rodeado de mujeres y de niños, y, según la tradición, hasta en una boda. Se deja lavar los pies y ungir la cabeza; visita complacidísimo a Marta y a María, y no las hace salir de la casa. Cuando advierte en alguien una fe robusta y sincera, se alegra, mas no induce al creyente a que abandone su estado y profesión; no dice: "Abandonadlo todo y seguidme". Es evidente, pues, que conceptúa posible y conveniente que los hombres vivan con su fe, cada uno en el lugar en que Dios le ha colocado. El ejército de sus discípulos no se limita a los pocos llamados por él a seguirlo; por todas partes encuentra hijos de Dios, y es para él gozo inefable el de descubrirlos en su retiro y decirles una frase de aliento. Ni tampoco agrupa a sus discípulos a la manera de una orden monacal, ni les dicta precepto alguno acerca de lo que deben hacer y dejar de hacer en la vida ordinaria. El lector despreocupado del Evangelio, que no vaya a buscar sutilidades en las palabras, hallará en él un espíritu libre y animoso, no domado por el ascetismo, y reconocerá que las frases que podrían hacerse valer como negación del mundo, no tienden a un sentido generalizado y absoluto, sino que se adaptan ampliamente al resto del texto y están pensadas desde un punto de vista más elevado.

II. Es indudable que los discípulos de Cristo no escuchaban al Maestro como lo habrían hecho de ser ascetas enemigos del mundo. Más adelante veremos cómo se sacrificaron para propagar el Evangelio, y en qué sentido renunciaron al mundo; de momento hay que afirmar que no pusieron encima de todo la vida ascética, que preconizaron por la máxima de que el trabajador se merece su salario, y que no repudiaron a sus mujeres.

Cuéntase de Pedro que emprendió su misión en compañía de su mujer. Si se prescinde de la tentativa de fundar en la cristiandad de Jerusalén una especie de comunismo, —informe de que conviene prescindir por las escasas garantías de veracidad que ofrece, y porque la tentativa, de realizarse, no habría tenido carácter ascético, — nada se encuentra en

la edad apostólica que muestre una comunidad de personas entregadas al ascetismo por principio; antes al contrario, vemos dominar por doquier el convencimiento de que un hombre cualquiera, sea la que fuere su condición, sin abandonar su estado ni su oficio, puede ser un buen cristiano. Bien diferente fue, en este concepto, desde sus comienzos, la evolución del budismo.

III. Llegamos al punto decisivo, teniendo presente lo dicho acerca de las ideas directoras Jesús. En el reducido campo de las ideas de confianza en Dios, de humildad, de la remisión de los pecados y del amor del prójimo, no queda lugar para otra máxima, y menos para una máxima que tenga fuerza de ley. No se necesita más para que se vea bien claro en qué sentido el Reino de Dios tiene por término antagónico "el mundo". Quien se empeñe en hallar un concepto ascético en estas palabras: "no estéis ansiosos por vuestra vida", o en estas otras: "sed misericordioso a semejanza de vuestro Padre que está en los cielos", y pretenda que el valor de ambas frases es idéntico, prueba que no ha sabido hacerse cargo del sentido ni de la sublimidad de estos versículos, y ha dejado de entender o todavía no sospecha que existe una comunión con Dios, la cual rebasa todas las cuestiones de la negación del mundo y del ascetismo.

Por estos motivos no concedemos nosotros que el Evangelio haya de ser considerado el verbo de la negación del mundo.

Mas Jesús nos habla de tres enemigos, no para que huyamos de ellos, sino para que los aniquilemos. Los tres enemigos son: Mammona, la codicia de las cosas terrenales y el egoísmo. Hay que fijarse bien en que no se trata de huida ni de negación, sino de pelea que es necesario sostener hasta haber pulverizado al adversario; de un poderío de las tinieblas, que es necesario batir y destruir. Con el nombre de Mammona quiere dar a entender Jesús el dinero y los bienes terrenales en el más amplio sentido de la palabra, dinero y bienes que nos tiranizan, para convertirnos en tiranos de los demás, pues el caudal es "violencia consolidada". Por esta razón Cristo personifica a este enemigo, a modo de un guerrero armado de todas armas, de un rey, o más bien del mismo Demonio. Contra él nos

advierte que "no podemos servir a dos amos". Así que un hombre se encariña con uno de los bienes propios de Mammona, y teme perderlo, incapaz de deshacerse de él gustoso, queda ya encadenado. El cristiano al darse cuenta de ese riesgo, no piensa en transacciones y pactos, sino que se lanza a la lucha contra Mammona, no sólo para batirla, sino para vencerla. Es indudable que si Cristo predicara hoy, no generalizaría tanto, no gritaría a todo el mundo: "Desprendéos de cuanto poseáis"; pero lo diría a muchos millares de personas. Cada uno de nosotros se figuraría que no va para él la amonestación, circunstancia digna de ser meditada.

El segundo enemigo es la codicia de las cosas terrenales. De pronto, podrá parecernos extraño que presente como tan tremendo enemigo esta codicia, "propia de paganos", según dice. En el Padre Nuestro nos enseña a rogar: "Danos, Señor, todos los días nuestro pan cotidiano"; pero esta confiada oración no delata la codicia condenada por él. Esta codicia o ansia es la que oprime nuestro ánimo y lo hace esclavo del tiempo y de las cosas presentes, la que lentamente nos va encadenando al mundo. Esta codicia es un atentado contra aquel Dios que alimenta a los pájaros en el tejado, porque rompe nuestra relación fundamental con el Padre que está en los cielos; es decir, la confianza filial, y aniquila nuestra íntima esencia. En este punto, como en el anterior, debemos confesar que no es bastante austero y profundo nuestro modo de sentir, para aceptar la palabra de Jesús en toda su extensión. Pero, ¿quién tiene razón finalmente, él con su intransigente "No seáis codiciosos con ansia", o nosotros con nuestra flaqueza? A la verdad, casi nos vemos obligados a conceder que el hombre no puede ser realmente libre, fuerte, invencible, sino cuando se haya libertado de la codicia, fiado en la Providencia de Dios. ¡Cuántas cosas podríamos hacer, qué enorme sería nuestra fuerza, si no la amenguara ansia alguna!

Veamos ahora el tercero y último punto, el egoísmo. Tampoco Jesús manda a este propósito el ascetismo, sino la abnegación llevada hasta su último grado; basta vaciar el ojo y cortar la mano. Cada vez que prevalezca en ti un impulso lascivo que te degrada, que surja en ti un amo, el

capricho, anonádalo; no porque la mutilación sea grata a Dios, sino porque no hay otra defensa de lo mejor de ti mismo. Y no se logra este resultado con una renuncia general, a la manera de los monjes, —renuncia que a veces deja las cosas en estado idéntico al de antes, — sino con la lucha y con la resuelta alienación de sí mismo en el momento decisivo.

Contra los tres enemigos: Mammona, el ansia mundanal y el egoísmo, conviene ejercer la abnegación, quedando así sentada la relación existente entre el ascetismo y la doctrina de Cristo. Afirma el ascetismo que los bienes terrenales todos carecen de valor. Mas si del Evangelio se indujera una teoría, no nos llevaría a esa conclusión mística, ya que "la tierra y cuanto hay en ella pertenece al Señor". Pero aún queda una pregunta, que acude al lector del Evangelio. ¿Puedo considerar como aquellos bienes, la propiedad y el honor, los parientes y los amigos, o debo también renunciar a todo esto? La tradición nos ha conservado versículos del Evangelio, cuyo significado general tiende a la renunciación; suponiendo que el texto sea auténtico, no podemos considerarlos aislados de lo demás que Cristo predicó. El Evangelio exige a los hombres el santo dominio de sí mismos, la vigilancia incansable y el aniquilamiento del Adversario. Mas no es lícito poner en tela de juicio que Dios ordena la abnegación, la alienación de la propia persona en sentido mucho más lato del que nos plazca a nosotros dar por verdadero.

La conclusión general es que en lo tocante a principios, el Evangelio no es ascético; es verbo de la confianza en Dios, de la humildad y de la remisión de los pecados. A tales alturas no llega otra idea alguna, en tal circulo no queda más espacio desocupado. Además, los bienes de la tierra no pertenecen al Demonio, sino a Dios: "Vuestro Padre que está en los cielos sabe las cosas que necesitáis, como viste a los lirios y alimenta a los pájaros bajo el firmamento". No queda sitio para el ascetismo en el Evangelio que manda pelear contra Mammona, contra las ansias terrenales y contra el egoísmo; que manda y suscita el amor que nos sostiene en esta pelea y se sacrifica. Lucha y amor constituyen el ascetismo evangélico. Atribuir otra especie de ascetismo al Evangelio, es entenderlo torcidamente,

desconocer su sublimidad y su firmeza; porque hay algún acto más firme que los de "dejarse quemar el cuerpo y de repartir los bienes entre los pobres"; los actos de la abnegación y del amor.

II
EL EVANGELIO Y LA MISERIA O LA CUESTIÓN SOCIAL

Esta es la segunda de las cuestiones que nos hemos propuesto examinar, en íntima conexión con la primera. Tampoco andan acordes sobre este punto las opiniones de los modernos comentadores, y la cuestión es considerada desde dos puntos de vista contradictorios. Hay quien tiene el Evangelio principalmente por una anunciación social enderezada a los pobres, dejando lo demás en lugar secundario, como una envoltura histórica o tradicional, o una modificación que trajeron las generaciones sucesivas. Fue Jesús un gran reformador social que quiso redimir a las clases inferiores, de la miseria y la abyección, proclamando un programa social que preconiza la igualdad de todos los hombres, la emancipación de las necesidades económicas, de la opresión y del mal. No hay otra manera -dicen- de comprender a Jesús, que no pudo ser sino lo que a nosotros nos parece, o, más bien, que fue así porque no podemos comprenderlo de otra manera. Desde muchos años a esta parte se escriben libros y folletos en apoyo de esta tesis, obras rellenas de buena intención que en esta forma pretenden hacer la apología de Jesucristo. Mas de entre los sostenedores del Evangelio como anunciación principalmente social, salen los que deducen consecuencias diametralmente opuestas. Empeñados en demostrar que dentro del Evangelio todo confluye hacia una transformación económica, concluyen en que formula un programa ideal, utópico. Jesús veía el mundo con ojos bondadosos pero imperfectos; ascendido desde las clases inferiores, conservaba el recelo de los pequeños para con los grandes, odiaba toda labor lucrativa, ignoraba la necesidad de

enriquecerse. De ahí su programa que tendía a esparcir por el mundo -que para él era la Palestina- una pobreza universal, y a edificar en contraposición a la miseria de la tierra el "Reino de los cielos": programa de por sí irrealizable, repugnante a los ánimos vigorosos. Así opina, poco más o menos, la otra porción de aquellos que conceptúan el Evangelio nuevo verbo social.

A esta escuela, concorde en su modo de ver con la anterior, pero que se aparta en el modo de juzgar, se opone otra, que siente el Evangelio diversamente. Excluye esta escuela toda participación directa de Jesús en las condiciones económicas y sociales: considera gratuita la afirmación de que el Evangelio tiene participación alguna *ex principio* en las cuestiones económicas. Jesús -dicen éstos- saca imágenes y ejemplos de hechos económicos; compadece de corazón a los desvalidos, a los pobres, a los enfermos, mas su predicación puramente religiosa y su virtud salutífera no se dirigen a mejorar la condición de aquellas gentes en la vida terrenal; acomodar las intenciones y los fines de Jesús a las cosas de este mundo, equivale a rebajarlo, a *mundanizarlo.* Y no faltan quienes llegan a calificar a Jesús de conservador, como son ellos, suponiendo que respetó como "establecidas por Dios" todas las instituciones y las desigualdades sociales existentes en su época.

Como se ve, hay divergencia de opiniones sobre esto punto, defendidas con ardor y terquedad. Intentaremos buscar una base para nuestros razonamientos, conforme a la realidad de los hechos, pero se requiere antes apuntar algunas consideraciones históricas.

Sin que conozcamos bastante las condiciones sociales de Palestina en la época de Jesús y antes de su nacimiento, podemos sentar con algún fundamento ciertos hechos importantes, entre ellos estos dos:

I. Las clases dominantes, a las cuales pertenecen en primera línea los fariseos y aun los sacerdotes, ligados estos últimos en parte con los magnates de la tierra, eran escasamente sensibles a las penalidades del pobre pueblo. Aun concediendo que la condición de las clases inferiores en la Palestina no fuese peor que la de las mismas

clases en otras épocas y en otros países, es indudable que tal condición era triste. Hay que tener en cuenta, además, que la devoción al culto y a la *justicia* especial que estaba incluida en el culto no dejaba florecer la compasión y la misericordia para con los pobres. La opresión y la tiranía de los potentados, constituían, desde mucho tiempo antes, el tema obligado e inagotable de los profetas y de los exaltados. Y no habría hablado Jesús de los ricos del modo conocido, si no hubiesen hecho caso omiso de sus deberes.

II. En medio del pueblo pobre y oprimido, atormentado por toda suerte de penas y miserias, en medio de la multitud de afligidos para quienes lo mismo es vivir que padecer, se formaron probablemente, o mejor, de seguro, agrupaciones de gentes que con invencible esperanza se consolaban y alentaban mediante las promesas de su Dios y que aguardaban humildes y pacientes el día de la redención. Eran tan pobres que no les alcanzaban los auxilios espirituales y los favores del culto; tiranizados y amargados, víctimas perpetuas de la injusticia, imposibilitados de alzar los ojos al templo, enderezaban fervientes oraciones al Dios de Israel, para que los sacara, vengador y protector, de las tinieblas de aquella noche espantosa. Abiertas estaban sus almas a los consuelos divinos; tanto que en los Salmos y en la literatura posterior, la palabra "pobres" indica precisamente las almas sencillas y piadosas que aguardaban con ansia el consuelo de Israel. Jesús encontró el vocablo de uso corriente y lo aceptó tal como se le ofrecía. Por tal motivo, cada vez que en el texto evangélico encontramos la palabra "pobres" debemos entenderla en sentido más amplio que el de la escueta pobreza material. Ciertamente la pobreza material y la humildad religiosa, propia de las almas abiertas a la palabra de Dios (en oposición al quintesenciado "ejercicio de la virtud" de los fariseos, y a su "justicia" formalística) se asociaban con frecuencia en la misma persona; pero aunque fuera esta la condición predominante, compréndese que no puede trasladarse a aquella época nuestra clasificación de "pobres" y de "ricos" sin las debidas modificaciones. Pero, no por esto debemos olvidar que la palabra "pobres" encierra regularmente el concepto de miseria material.

En la siguiente lección deberemos, pues, inquirir la norma que habría de guiarnos en nuestras distinciones para ver de concretar el verdadero sentido de las palabras de Jesús, a pesar de la especial dificultad en definir perfectamente la "pobreza". Es de esperar que los conceptos fundamentales del Evangelio nos ayuden a la aclaración de este punto oscuro.

CAPÍTULO VI

EL EVANGELIO Y EL DERECHO, O LA CUESTIÓN DE LAS INSTITUCIONES HUMANAS

PUSIMOS fin al anterior capítulo, hablando del problema de los pobres en el Evangelio. Por lo general, los pobres de quienes habla Jesús son también las almas abiertas a la palabra divina: razón por la cual no siempre lo que de ellos se dice podrá aplicarse a los pobres en general. Al tratar de esta cuestión tan compleja, debemos ante todo prescindir de las sentencias de Jesús que atañen declaradamente a la "miseria espiritual", como, por ejemplo, el versículo primero de los bienaventurados, tanto en el texto de Lucas (c. VI, v. 20) como en el de Mateo (c. V, v. 3); pues los versículos siguientes demuestran plenamente que Jesús pensaba en las almas sencillas, las mejor dispuestas a recibir su palabra.

Como no podemos entretenernos en examinar uno por uno los versículos a que nos referimos, bastará sentar los puntos capitales:

1°. Jesús opina que en el goce de los bienes terrenales corre grave riesgo el alma, porque tal goce petrifica el corazón, lo sujeta a las solicitudes del mundo y a las bajas comodidades de la vida. Por esto un rico entrará difícilmente en el reino de los cielos.

2°. Es falsa la aseveración de que Jesús haya fantaseado el empo-

brecimiento universal para edificar el Reino de los cielos sobre estos cimientos de la miseria. Lo contrario es la verdad. La indigencia es para él indigencia, y el mal es el mal.

En vez de fomentarlos, ha procurado con todas sus fuerzas combatirlos y aniquilarlos. Su empresa ha sido por entero, en este sentido como en los demás, empresa salvadora, es decir, lucha contra el mal y contra la miseria. Hasta llegaríamos a decir que exageraba el efecto deprimente de la pobreza y de la miseria y que le preocupaba demasiado, atribuyendo importancia desmedida a las fuerzas empleadas contra aquellos males; es decir, a la compasión y a la misericordia. Mas también este juicio extremado sería erróneo, porque conoce Jesús un poder que considera peor que la miseria y la necesidad, y es el poder del pecado; como sabe que hay una fuerza libertadora superior a la misericordia, y es la del perdón. Sobre este particular sus actos y sus palabras no dejan asomo de duda. Tenemos pues por inconcuso que Jesús no quiso nunca conservar la pobreza y la miseria, sino que las combatió siempre y encomendó a los hombres que las combatieran. Los cristianos que más tarde se hicieron fautores de la mendicidad, fautores del empobrecimiento universal, enamorados de la miseria, no tienen el derecho de apellidarse secuaces de Jesús. Es cierto que a cuantos quisieron dedicarse a la propaganda del Evangelio y al ministerio de la predicación, les mandó desprenderse de sus haciendas, de todos sus bienes terrenales. Mas no de todos sus adeptos exigió tal renuncia, consecuencia de una rara vocación divina, ni obligó a sus apóstoles a mendigar, antes bien quería que estuvieran seguros de encontrar el sustento en todas partes. Lo que pensaba Jesús sobre este punto no lo sabemos por los Evangelios directamente, sino que por casualidad lo advierte el apóstol Pablo, quien escribe: "así también el Señor ha mandado a los que anuncian el Evangelio, que vivan del Evangelio" (I a los Corintios, c. IX, v. 14). Quería, pues, que los pregoneros de su verbo, es decir, los misioneros no poseyeran nada, a fin de que pudieran dedicarse exclusivamente a su misión. Mas no los obligó a pordiosear según la falsa interpretación franciscana que nos aleja de la idea de Jesucristo.

Permítaseme, al llegar aquí, una breve digresión. En las diversas Iglesias cristianas, los que se han hecho evangelizadores de oficio, ministros de la palabra divina, no han creído necesario, en su mayoría, adaptarse al precepto del Señor en lo relativo a la renuncia de los bienes terrenales. Mientras se trate de sacerdotes o de pastores, se objetará quizás, y no sin razón, que el precepto no los alcanza, ya que supone la predicación evangélica. Quizás se añada que a excepción de la ley del amor, no se puede imponer al Cristianismo ninguna ley absoluta, porque de hacerlo se ofendería la espontaneidad cristiana y se quebrantaría el supremo derecho que posee la religión, de adaptar a los tiempos mudables, sin el menor prejuicio, su propia constitución interna. Pero es lícito preguntar, ante semejantes objeciones, si para la religión cristiana no habría sido mucho mejor que sus sacerdotes, misioneros y pastores no hubiesen dejado nunca de observar este precepto del Señor. Cuando menos, deberían todos ellos tener por regla severa cuidarse de los bienes terrenales no más que en cuanto sea necesario para no ser una carga para el prójimo, y desprenderse de ellos una vez rebasado este límite. Yo estoy firmemente convencido de que así como nos parece actualmente intolerable el dominio político de la clerecía, vendrá un día en que será tenida por ilícita la abundancia en que viven muchos de los que tienen cura de almas, repugnará el ver a hombres dotados de ricas prebendas, ocupados incesantemente en acrecentar sus caudales, cómo van predicando a los pobres la sumisión y la resignación. Un sano puede confortar a un enfermo: mas ¿cómo ha de predicar el rico a los indigentes que los bienes de la tierra son deleznables? La historia futura de la cristiandad deberá, pues, restablecer la eficacia del precepto del Señor, según el cual el ministro de la palabra divina debe desprenderse de los bienes terrenales.

3°. Jesús no ha dictado un programa social destinado a combatir y aniquilar la necesidad y la miseria; entendiendo por programa reglas explícitas de conducta e instituciones bien concretadas. No se ha ocupado Jesús en las contingencias históricas y económicas; y si lo hubiese hecho, si hubiese dictado leyes, cuyos efectos se habrían reducido a Palestina,

¿qué habría pasado? Pues que semejantes leyes, útiles hoy, habrían caducado mañana, llevando al Evangelio estorbos y confusiones.

Conviene, además, abstenerse de tomar por norma infalible ciertos preceptos del Evangelio, como aquel de: "Da a quien te pida"; y otros por el estilo, que requieren ser tenidos en cuenta a tenor del tiempo y de las circunstancias, y se refieren a la necesidad momentánea, que se satisface con un pedazo de pan, un trago de agua, un vestido para tapar la desnudez. Nunca debemos olvidar, leyendo el Evangelio, que nos encontramos en Oriente, con gran retraso en la evolución económica. También dijo Jesús: "Pobres, los habéis tenido siempre entre vosotros", con lo cual quiso significar, de seguro, que no debía esperarse un cambio radical en las condiciones sociales. No vino para abolir el derecho hereditario y nivelar las fortunas, ni para resolver otras muchas cuestiones económicas, que dejó expresamente de lado. A pesar de ello, más de una vez se ha intentado, y aún intentan teólogos católicos y protestantes, extraer del Evangelio un programa social concreto: empresa gratuita y peligrosa que llega al colmo de la confusión, rayana en el absurdo, cuando alguno de estos comentadores se esfuerza en rellenar los abundantes huecos que halla en el Evangelio, echando mano de leyes y programas del Antiguo Testamento.

4°. No hay ejemplo de otra religión, ni siquiera la budista, que se haya instituido con un verbo social tan potente y que se haya identificado tanto con él, como la religión del Evangelio. ¿Por qué? Porque la frase de "ama al prójimo como a ti mismo" se toma en serio verdaderamente; porque Jesús con aquella frase iluminó toda la realidad de la vida, el mundo del hambre, de la pobreza y de la miseria; porque expuso esta máxima como una máxima religiosa, o más bien, como *la* máxima religiosa. Recuérdese una vez más la parábola del Juicio, cuyo único criterio sobre el mérito y sobre el porvenir del hombre está en el amor activo del prójimo; recuérdese la parábola del pobre Lázaro y del rico Epulón. No dejará de ser oportuno agregar otro relato, en forma poco conocida, que encontramos en el Evangelio de los Hebreos. El caso del mozo rico está en él

contado de esta manera: "El hombre preguntó al Señor: Maestro, ¿qué debo hacer para tener la vida? Y Jesús respondió: Hombre, cumple con la ley y con los profetas. Y aquél repuso: Así lo hice. Y el Señor: Anda, vende cuanto poseas, repártelo entre los pobres, ven y sígueme. Entonces el rico empezó á rascarse la cabeza, y aquellas palabras le desagradaron. Y el Señor le dijo: ¿Cómo puedes decir Yo he cumplido con la ley y con los profetas, cuando en la ley está escrito: Ama al prójimo como a ti mismo? Mira, muchos de tus hermanos se acuestan en sucios harapos y se mueren de hambre, y en tu casa abundan los bienes, de los cuales no tienen ellos parte alguna".

Declárase aquí cómo Jesús comprendía la penuria material de los pobres, y cómo de la máxima: "Ama al prójimo como a ti mismo" deducía el deber de auxiliar a los menesterosos. No tienen el derecho de mentar el amor del prójimo, quienes son capaces de permitir que a su lado haya quien padezca y muera de necesidad. Y no solamente el Evangelio predica la solidaridad y el mutuo auxilio fraternal, sino que su esencia está en tal predicación tomada en este sentido, el Evangelio es profundamente socialista; así como es profundamente individualista cuando afirma el mérito infinito que posee por sí misma cada una de las almas humanas. Su tendencia a la unión espiritual y a la fraternidad no es un fenómeno accidental en su historia sino más bien elemento esencial de su originalidad. Quiere el Evangelio constituir una comunidad humana tan vasta como la misma vida, tan honda como la humana miseria. Justamente se ha observado que al socialismo fundado en la teoría de intereses antagónicos, sustituye el Evangelio un socialismo que se cimenta en la conciencia de la unidad espiritual. En este sentido, el verbo social del Evangelio es insuperable.

En cuanto a lo que llamamos "vivir como un hombre", es cuestión sobre la cual, a Dios gracias, ha ido cambiando y afinándose nuestro juicio con el transcurso del tiempo. También Jesús formó su criterio sobre las necesidades, criterio que le sugiere aquella amarga exclamación: "Las zorras tienen sus madrigueras, las aves del cielo sus nidos; pero el Hijo del hombre no tiene ni donde reclinar la cabeza". La vivienda, el pan diario

suficiente, el aseo personal, son necesidades que reconoce sin ambages; hasta el punto de tener por condición necesaria de la vida terrenal la de satisfacer esas necesidades. Si no se basta uno para atender a estas necesidades de la vida, deben ayudarlo los demás. Y he aquí por qué tenemos la seguridad absoluta de que hoy Jesús estaría resueltamente con aquellos que se empeñan á toda costa en aliviar las penalidades del pobre pueblo y en mejorar su condición. La máxima falaz del "libre funcionamiento de las fuerzas", del "vivir y dejar vivir" (que mejor sería "vivir y dejar morir") está en manifiesta contradicción con el Evangelio. Y no debemos socorrer a los pobres como a esclavos, sino como a hermanos nuestros. Finalmente las riquezas no nos pertenecen a nosotros solos. Aunque el Evangelio no da ningún precepto explícito en lo tocante al empleo de ellas, es indudable que debemos considerarnos no dueños de nuestra hacienda, sino administradores de ella en provecho del prójimo. Parece como si Jesús creyera posible una asociación entre los hombres, en la cual no existiese la riqueza como propiedad privada en el sentido estricto de la palabra. Pero en este punto tocamos un problema nada fácil de resolver, y que acaso no convenga plantear, porque está comprendido en la escatología de Jesús, y dentro de su peculiar horizonte. Y tampoco es necesario plantearlo, pues lo que para nosotros tiene importancia decisiva, es el sentimiento que Jesucristo suscitó en sus discípulos respecto de la pobreza.

El Evangelio es una solemne anunciación social que sacude enérgicamente las almas; es anunciación de solidaridad y de fraternidad, en favor de los pobres; que no puede separarse de la perfección infinita del alma humana ni de la predicación del Reino de Dios. Aún más; es contenido esencial de esta predicación. Pero no se encuentran en el Evangelio leyes o mandatos, o simples insinuaciones que tiendan a trastornar con la violencia el orden existente.

III
EL EVANGELIO Y EL DERECHO, O LA CUESTIÓN DE LAS INSTITUCIONES HUMANAS

El problema de la relación existente entre el Evangelio y el derecho comprende dos cuestiones primordiales: 1°. El Evangelio relacionado con la autoridad; 2°. El Evangelio relacionado con las instituciones jurídicas en cuanto tengan una esfera de acción más amplia que la del simple concepto de "autoridad".

La cuestión primera tiene respuesta fácil, infalible; la segunda es más intrincada y dificultosa y determina juicios contradictorios.

I. Respecto de las relaciones de Jesús con la autoridad, creo innecesario afirmar explícitamente una vez más que no fue un revolucionario político ni se hizo campeón de programa político alguno. Sabe que su Padre le enviaría doce legiones de ángeles sin más que rogarlo, pero no lo pide. Cuando lo quisieron proclamar rey, huyó de las turbas. Y si en los postrimeros días de su misión, consideró conveniente declararse ante todo el pueblo por el Mesías (teniendo en cuenta algo que no conocemos bien, como tampoco las circunstancias en que realizó tal decisión) y entró en Jerusalén como un monarca, escogió de la profecía la forma de realización menos semejante a una manifestación política; y en cuanto a su concepto del derecho mesiánico, resalta con toda evidencia al arrojar a los mercaderes del templo. Fue la purificación del templo un acto de rebelión, no contra la autoridad política sino contra los que habían usurpado autoridad para sojuzgar las almas. En todos los pueblos hay junto a la autoridad política otra autoridad o mejor otras dos autoridades de hecho, que son la iglesia política y los partidos políticos. La iglesia política, que adopta variadas formas externas, entendida en el sentido más amplio de la palabra, quiere dominar, quiere apoderarse de almas y de cuerpos, de conciencias y de haciendas. Lo mismo quieren los partidos políticos, y cuando los caudillos de estos partidos se imponen al pueblo, surge por obra de ellos un gobierno de terror, peor a menudo que el de los déspotas

coronados. Así sucedía en Palestina, en tiempos de Jesús. Los sacerdotes y los fariseos tenían esclavizado al pueblo, cuya alma procuraban sumir en las tinieblas. Jesús se mostró implacable contra aquella autoridad ilegítima, realizando una obra consoladora y redentora a la par. Donde los encontraba en lugar debido, no los acusaba, sino que decía al pueblo: "Id y presentaos a los sacerdotes". Pero, en cambio, cuando es justo, les lanza la tremenda imprecación que leemos en Mateo (c. XXIII, v. 27): "¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas! Porque sois a modo de sepulcros blanqueados, que por de fuera parecen hermosos, pero que están por dentro llenos de osamenta de muertos y de podredumbre!" Quiso Jesús que contra esta falsa "autoridad" fueran sus discípulos santamente implacables, y aun del rey Herodes hablaba con punzante ironía: "Andad, y decid a esa zorra..." Respecto de la autoridad constituida y legal, que empuñaba la espada, se portó muy diversamente, a juzgar por los escasos testimonios que nos han llegado. Acató el derecho de esta autoridad, a la cual jamás se sustrajo. Ni aun la prohibición de jurar se entiende en el sentido de que prohibiera el juramento ante la autoridad. Con razón afirma Wellhausen que basta un granito de sal para no interpretar torcidamente esa prohibición.

Pero también conviene no exagerar la actitud de Jesús delante de la autoridad, que suele apreciarse apoyándose en el conocidísimo versículo: "Dad a César, pues, las cosas de César, y a Dios las cosas de Dios", sin entender su recto significado. Interpreta mal estas palabras quien crea que Jesús acatara en Dios y en el César las dos autoridades que gobiernan juntas en todas partes. No fue este el pensamiento de Jesús; al contrario, afirmó la separación de las dos potestades. Dios y César; son soberanos de dos dominios diferentes por completo, y precisamente Jesús da solución a la controversia haciendo resaltar esta diferencia, tan grande que es del todo imposible que surja el conflicto. La moneda del censo es cosa terrenal y ostenta la imagen del César; dadla, pues, al César; pero (y esta es la verdadera integración del pensamiento de Jesús) el alma y sus facultades no tienen nada que ver con el César; porque pertenecen a Dios.

Jesús quiere evitar la confusión de un régimen con otro; y este es el punto capital. Dicho esto, podemos aún agregar que no dejan de ser grandes los motivos que indujeron a Jesús a encomendar a los hombres que se sometieran a las exigencias fiscales del César. Indudablemente el caso es trascendental: Jesucristo respetaba la autoridad y quería que fuera respetada; mas tocante al valor que a la autoridad otorgaba, su palabra es, por lo menos, neutral.

En cambio hay otra sentencia, referente a la autoridad, que no se cita con tanta frecuencia como la anterior, pero que nos sirve mucho más para ahondar en el pensamiento de Jesús. Vamos a considerarla brevemente, pues tiene, para nosotros, extremada importancia, como que puede servirnos de norma para conocer la disposición de Jesús, respecto de las instituciones jurídicas en general. Leemos en Marcos (c. X, v. 42 y sig.): "Mas Jesús una vez los hubo llamado, les dijo: Sabéis que los que se reputan príncipes de las gentes las sojuzgan, y que sus grandes usan potestad sobre ellas. Pero no sucederá esto con vosotros; antes bien, el que quiera hacerse grande entre vosotros, sea vuestro ministro; y el que quiera ser el primero de vosotros, sea sirviente de todos".

Aquí vemos, ante todo, la inversión de los valores. Jesús vuelca sin miramientos el concepto vulgar y corriente: ser grande y sentarse en un trono significa para él servir al prójimo; sus discípulos deben rechazar todo señorío, deben hacerse criados de todos los hombres. Pero conviene inmediatamente fijarse en el juicio que le merecen los poderosos; esto es, la autoridad tal como estaba constituida en aquel entonces. La función de la autoridad se apoya en la fuerza; motivo por el cual, al parecer de Jesús, aquella función escapa al juicio moral, y aun más se opone a él por principio: "así se portan los poderosos". Jesús ordena a sus discípulos que se porten de diversa manera. Carecen de valor moral las instituciones jurídicas que se fundan en la fuerza, en el poder de hecho y en el ejercicio de este poder; mas no ordena Jesús a los hombres que hagan caso omiso de esta autoridad, sino que les encomienda que la estimen cabalmente, y que gobiernen su propia vida conforme a principios distin-

tos, o mejor a principios opuestos: no emplear la fuerza, sino servir al prójimo. Al practicar esta regla de conducta, salimos fuera del dominio de las instituciones jurídicas, ya que parece condición esencial de todo derecho vigente la de afirmarse mediante la fuerza así que encuentra oposición.

II. También en este particular nos encontramos con dos teorías opuestas. Una, sostenida principalmente por Sohm, de Leipzig, en su *Derecho eclesiástico,* muy parecida a las ideas tolstoyanas, explica que el mundo espiritual es, substancialmente, adverso a lo que constituye la esencia del derecho; de manera que si en el transcurso del tiempo surgieron del seno de la Iglesia instituciones jurídicas, fue en contradicción con el Evangelio y con la primitiva comunidad cristiana, fundada exclusivamente sobre el Evangelio. Sohm va más lejos aún, aseverando sin distingos en sus consideraciones sobre la Iglesia primitiva, que el origen de todos los quebrantos de la cristianidad está en el haber aceptado dentro de ella instituciones jurídicas. Y no quiso con esto Sohm poner en tela de juicio la existencia del derecho en lo que forma su propio campo. Pero contra Sohm se levanta Tolstoi a negar rotundamente el derecho, en nombre del Evangelio; alegando que la máxima soberana del Evangelio nos prohibe el ejercicio de nuestro derecho, sin ninguna clase de excepción, y nos enseña que a nadie es lícito, ni siquiera a la autoridad, resistir al mal con actos externos: lo cual equivale, sencillamente, a negar la legítima existencia de la autoridad y del derecho.

Y quedan otros autores, los cuales, más o menos abiertamente, dicen que el Evangelio es patrocinador del derecho y de todas las relaciones jurídicas, hasta el extremo de santificarlas y encumbrarlas entre las cosas de categoría divina. Estas son, en compendio, las dos principales teorías que, respecto de este tema, entran en liza.

Respecto de la segunda, parécenos que no vale la pena de alargar nuestras consideraciones. Ultraja al Evangelio quien le hace legitimar y santificar el derecho práctico y todas las instituciones jurídicas existentes en un momento determinado de la historia. Permitir que subsista, tolerar,

no es lo mismo que conservar y robustecer. De ahí que nos sintamos tentados a plantear seriamente la cuestión de si convendría más hablar de tolerancia y dar la razón a Tolstoi. Esa dificultad de la cuestión requiere que la examinemos con algún detenimiento.

Hacía siglos que en el pueblo de Israel oprimidos y pobres clamaban su derecho, clamor que aun hoy nos emociona al leer las palabras de los profetas y las oraciones de los salmistas, y que jamás encontraba oídos benévolos. No había institución jurídica de que no se hubiera apoderado algún tiranuelo, que la pervertía arbitrariamente en propio provecho. Al mentar, por consiguiente, instituciones jurídicas y ejercicio del derecho, en relación con la doctrina de Jesús, debemos prescindir de nuestras condiciones jurídicas presentes, en gran parte obra del cristianismo. Vivía Jesús rodeado de gentes cuya gran mayoría reclamaba en balde su derecho, desde muchas generaciones, y conocía exclusivamente el derecho bajo la forma de la violencia. Aquel pueblo debía fatalmente perder toda esperanza en el derecho; tanto en lo tocante a la posibilidad de ver reconocido su propio derecho en la tierra, como, al revés, en lo relativo a la legitimidad moral del derecho mismo. Algún indicio de ese estado de los ánimos asoma en el Evangelio.

Pero Jesús —y este es el segundo punto, que corrige perpetuamente aquella disposición moral— está firmemente convencido de que, en definitiva, la fuente del derecho es Dios; convicción que con él comparten las almas verdaderamente piadosas. Si Dios no crea el derecho en un lugar, lo crea en otro, y esto es lo esencial. Consecuencia de ello: Jesús no condena la idea del derecho, entendido como justo pago, sino que la pone en lugar primordial. El derecho es, así, la función mayestática de Dios, función, si se quiere, revisada luego por su misericordia, lo cual no hemos de tener en cuenta aquí. Que Jesús haya desdeñado el derecho en sí y el ejercicio del derecho, es, pues, una tesis que no se ha de discutir en serio. Antes al contrario, no hay quien deje de lograr el derecho que le pertenece. Y por si fuera poco, ¡los discípulos de Jesús intervendrán en el juicio de Dios, y juzgarán ellos mismos!

El derecho que Jesús rechazaba es el que se declara como violencia, esto es, como "no derecho", como *injuria* en el sentido que a esta palabra daban los juristas romanos a aquella especie falsa de derecho tiránico y sanguinario, de que era víctima fatal el pueblo. Creía, sí, en el derecho verdadero, y estaba cierto de que al fin había de triunfar; tan cierto que no se avenía a que el derecho, para hacerse reconocer, debiera emplear la fuerza.

Esta negación nos lleva inmediatamente al último punto de la cuestión. En varias sentencias de Jesús, manda a sus discípulos que se abstengan de toda proclamación jurídica; de manera que se despojan en la práctica de todo derecho, hasta recordar las frases de Mateo (c. V, v. 39 y 40): "Más yo os digo: No os opongáis al mal; antes bien, si alguien os abofetea en la mejilla derecha, presentadle la izquierda. Y si alguien se empeña en reñir contigo y en quitarte la túnica, déjale también el manto". Al parecer, en estas palabras se expone una máxima que condena el derecho y disuelve la vida jurídica; máxima citada con frecuencia para deducir de ella la inconciliabilidad del Evangelio con la vida real, o para demostrar que el cristianismo se ha divorciado de su Maestro. A estas deducciones oponemos los siguientes razonamientos:

1°. Como hemos visto, Jesús estaba íntimamente convencido de que el derecho emana de Dios. La victoria final no será, pues, del violento sino del oprimido que celebrará el triunfo decisivo de su derecho.

2°. Los derechos de este mundo son de poca monta, y no es grave quebranto el perderlos.

3°. La maldad del mundo es tan grande, tan poderosa la iniquidad, que el oprimido fracasa en todas las tentativas que emprende para imponer su derecho.

4°. Punto de capital importancia. Así como Dios mitiga su justicia con la misericordia y hace resplandecer el sol sobre los buenos y sobre los malos, así también el discípulo de Jesús debe pagar con amor el odio de sus enemigos, y desarmarlos con la mansedumbre.

Tales son las ideas substanciales de aquellos sublimes versículos, ideas que nos suministran el criterio para estimarlos. Pero ¿será cierto que estos preceptos nos exigen una virtud sobrehumana, imposible...? A esta pregunta hay que replicar: ¿Es que no se practica esta conducta en la familia y en el círculo de nuestras amistades? ¿No se enseña a no devolver mal por mal, insulto por insulto? ¿Qué familia, qué consorcio de amigos podría subsistir, si cada uno se cuidase únicamente de mantener íntegro su propio derecho, si no se le educase para que sepa renunciarlo, aun enfrente de una agresión injusta? Jesús tiene a sus discípulos por una comunidad de amigos, por una fraternidad, destinada a evolucionar y propagarse. Pero, se objetará acaso: ¿hay que renunciar sin excepción a hacer valer nuestro derecho, hasta respecto de los enemigos, hay que blandir siempre como nuestra única arma, la mansedumbre? ¿Deberá la autoridad, como opina Tolstoi, abdicar el derecho a castigar; es decir, anularse a sí misma? ¿No deberán combatir los pueblos *pro aris et focis* y rechazar al temerario agresor? Yo me atrevo a afirmar que Jesús no piensa en estos casos, y que al extremar su precepto en este sentido abre el camino para un grave y peligroso error. Jesús piensa constantemente en el individuo, y en la incesante disposición de los corazones para el amor. Es un prejuicio el que induce a sostener que esta disposición no es conciliable con la demanda pertinaz del propio derecho, con el juicio a conciencia y con la rigurosa ejecución de la pena; y quien sostiene este prejuicio se ampara inútilmente en la letra de los versículos citados, los cuales, al fin y al cabo, no son leyes, no son instituciones jurídicas.

Y todavía conviene agregar, para que no se empañe la sublimidad del precepto evangélico, que el discípulo de Cristo debe estar siempre en condiciones de abdicar todo cuanto esté comprendido en su derecho, y debe trabajar con empeño para que la humanidad llegue a ser una nación de hermanos, en la cual deje de afirmarse el derecho por la fuerza, y funcione mediante la espontánea obediencia de los hombres al bien; sea, finalmente, una sociedad no sustentada gracias a instituciones jurídicas, sino gracias a la reciprocidad del deber y del amor.

CAPÍTULO VII

EL EVANGELIO Y EL TRABAJO, O LA CUESTIÓN DE LA CIVILIZACIÓN

EN el anterior capítulo hemos tratado de hacer resaltar el concepto evangélico de las instituciones jurídicas, y hemos hallado en Dios -según Jesús- el inagotable manantial del Derecho, y hemos visto cómo Jesús impone a sus discípulos la obligación de renunciar, cuando convenga, a su propio derecho. Para él no hay más que una condición válida, la dependencia en que está cada hombre respecto del Reino de Dios. Si el hombre debe vender todos sus bienes a fin de adquirir la perla inapreciable, debe igualmente abandonar todos los derechos de este mundo, subordinando todas las cosas terrenales a aquella relación primordial.

Válese Jesús de esta máxima para mostrar a sus discípulos el cuadro de una sociedad humana libertada de instituciones jurídicas, gobernada en cambio por el amor, era la cual el enemigo es desarmado por la mansedumbre. Ideal sublime, la prenda más preciada que nos queda de la era primitiva de la religión cristiana, que será siempre como la estrella polar que guía nuestra evolución histórica. No podemos saber si la humanidad podrá alcanzar ese ideal; pero, deber nuestro es, ya que no sobrepuja nuestras fuerzas, acercarnos a él sin tregua. Y nuestra generación

parece inclinada, mucho más que las de dos o tres siglos atrás, a reconocer en tal tendencia su propio deber; no escasean los hombres dotados de intuición depurada, casi profética, que mantienen la vista y el pensamiento fijos en el reino del amor y de la paz, el cual no es ya para ellos una utopía.

Pero son muchos más los que se sienten oprimidos por una duda, a cada instante más enérgica, al contemplar a una clase entera social luchando por su derecho, o más bien por el acrecentamiento de sus derechos, ¿Es adecuada esta lucha a la conciencia cristiana? ¿No la veda estrictamente el Evangelio? ¿No se nos impone como un deber la abstención de acrecentar nuestros derechos, y aun más, la renuncia a los que poseamos? ¿Para ser buenos cristianos, tendremos que disuadir a los trabajadores de la lucha en pro de sus derechos, y exhortarlos exclusivamente a la paciencia y la humildad?

El problema enunciado en estas preguntas, es presentado por alguien en forma de embozada acusación contra el Cristianismo. Hay en Alemania personas serias que, sin repudiar los preceptos cristianos, lamentan que el Evangelio no les preste auxilio en esta cuestión; antes al contrario, contradice una tendencia que ellos en conciencia estiman legítima. El Evangelio –dicen-nos exige mansedumbre y humildad en absoluto, sin atender a ocasiones excepcionales, y así desarma a todo aquel que se siente animoso para combatir, y viene a ser como un narcótico domador de las energías vitales. Lo que éstos lamentan es motivo de satisfacción para otros, que dicen: el Evangelio es bien sabido que no conviene a los sanos y fuertes, sino a los débiles y quebrantados; que no sabe, ni saber quiere, que la vida y en especial la vida moderna, es un combate, un combate por el derecho. ¿Cómo contestarles?

Creo que los que dicen esto no se han hecho debido cargo de lo que trata el Evangelio, y por este motivo lo relacionan con las cosas terrenales de modo sobrado arbitrario y precipitado. No; el Evangelio se encamina exclusivamente al alma, al hombre interno y permanente, sano o enfermo, feliz o desdichado, tanto si ha de luchar en esta vida como si ha de gozar apaciblemente el bienestar logrado. "Mi Reino no es de este mundo"; es decir, el Evangelio no ha venido a fundar reino alguno en la tierra. No solamente se repudia en esta sentencia la teocracia política, que el Papado quisiera reconstituir, y aun toda soberanía mundana, sino que va mucho más allá, repudiando cualquier invasión directa y legal de la religión en las cosas profanas. A quien busque una máxima positiva le dice el Evangelio: Seas tú quien fueres, sea la que fuere tu condición, siervo o libre, combatiente o pacífico, no tienes más que un deber verdadero; no has de tener como inviolable más que una relación, una condición del alma: ser hijo de Dios y ciudadano de su reino, y observar la ley de amor; todas las demás condiciones o relaciones no pasan de ser vestiduras mudables. A ti, a tu albedrío, está encargada la elección de los medios que te ayudarán a sobrellevar la vida terrena y a servir al prójimo. En tal sentido fue interpretado el Evangelio por el apóstol Pablo, y no creo que se equivocara. De consiguiente luchemos, pues, con tesón en pro de los derechos de los oprimidos; hagamos cuanto esté en poder nuestro para cambiar el orden existente, conforme a los dictados de la conciencia y como nos parezca más beneficioso para el prójimo; mas no esperemos auxilio alguno directo del Evangelio, no pretendamos hacerlo servir en provecho de nuestro egoísmo, y tengamos siempre presente que no sólo son cosas caducas los apetitos y placeres del mundo, sino también sus instituciones y sus bienes. Hay que repetirlo nuevamente: el Evangelio no conoce más que una disposición del ánimo y un objetivo, y quiere que el hombre no los descuide jamás. Sobresale en la predicación de Jesús, en forma concreta y unilateral, la exhortación a renunciar las riquezas, pero sin perder de vista, y aun afirmando enérgicamente la soberanía exclusiva de la relación con Dios, y el amor como disposición perenne del alma humana. Llévase el Evangelio a una esfera superior a las vicisitudes mundanales, y no se preocupa de las cosas, sino de las almas de los hombres. Con esto pasamos a la cuarta cuestión, medio resuelta ya a nuestro parecer.

IV
EL EVANGELIO Y EL TRABAJO, O LA CUESTIÓN DE LA CIVILIZACIÓN

Se nos presenta ahora la misma disconformidad de juicios que al tratar de la cuestión anterior, y por motivos idénticos; lo cual nos abrevia la tarea.

Más de una vez se ha afirmado, especialmente en nuestra época, que no interesa en lo más mínimo el trabajo a Jesús ni las satisfacciones que el trabajo proporciona, ni los fines a que tiende, hasta el punto de que es insensible a los bienes ideales que llamamos arte y ciencia. Jesús, dicen algunos, jamás preconiza el trabajo humano, la actividad progresiva; es inútil buscar en sus palabras la expresión del gozo apacible que caracteriza al hombre laborioso, porque permanece extraño a aquellos bienes ideales. Este juicio es el que expone con singular aspereza David Federico Strauss en su funesto libro *La antigua y la nueva fe.* Strauss halla en el Evangelio una laguna fundamental, que induce a conceptuarlo obra anticuada e inservible, porque no guarda punto alguno de contacto con la civilización y con el progreso. Pero mucho antes que Strauss vinieron a decir algo semejante los pietistas, quienes echaron mano, por cierto, de un curioso expediente para salir del paso. Partían del axioma de que ha de poder tenerse a Jesús por modelo de todos los hombres, en todas ocasiones y sea cual fuere la condición y estado de ellos, pues debe el Maestro haber experimentado todas las cosas humanas. Concedían que un observador superficial no comprobará esto en la vida de Jesús, pero quien ponga empeño en profundizar logrará convencerse de que Jesús fue insuperable albañil, sastre sin par, literato, juez, etc., y que en todo entendía más que nadie. Y para mantener esta tesis se esmeraban en sacar punta a todos los dichos y hechos de Jesús, haciéndole afirmar y corroborar lo que mejor les cuadraba. Esfuerzos pueriles, que no valían para un problema tan serio. Dábanse cuenta los pietistas de que la conciencia y la profesión les imponían ciertos deberes, que no comprendían el de obligarles a

hacer vida monástica, y como querían imitar escrupulosamente a Jesús, pretendían que éste debió encontrarse en el mismo ambiente material y moral que los rodeaba. Este es en mayores proporciones, el caso que hemos visto en el párrafo anterior; con la persistencia del error consistente en dar al Evangelio jurisdicción sobre las cosas de aquí abajo y en querer que las reglamente con leyes positivas. Y al propio tiempo vemos aquí un efecto de aquella antigua y casi indestructible tendencia, por la cual el hombre abdica su libertad y su responsabilidad respecto de lo más trascendental del mundo, para someterse a una ley. Realmente es mucho más cómoda la vida regida por cualquier autoridad, aun la más dura, que la vida en la libertad del bien.

Pero prescindiendo de todo eso, queda en pie la pregunta: ¿es cierto que en el Evangelio hay una grave laguna, por no interesarse en el trabajo, en sus satisfacciones y en sus fines; por mantenerse extraño a la "humanidad" en el sentido latino de la palabra, esto es, la ciencia, el arte y la civilización en general?

A esto contestaré, preguntando a mi vez: ¿qué ventajas obtendríamos de no haber esa *laguna* en el Evangelio? ¿Si hubiese participado activamente de ciertas formas de la autoridad humana, no habría quedado envuelto en ellas, por lo menos aparentemente? Y hay que tener en cuenta, que la apariencia sola habría de serle dañina en tal caso. El trabajo, la ciencia, el arte, el adelanto de la civilización no existen en abstracto, sino en una determinada fase de una época. El Evangelio se habría forzosamente vinculado en ellas.

Pero las fases de la historia son mudables, como nos lo prueba la Iglesia Católica romana, la cual se vinculó con una determinada fase de la civilización, con agravio de la religión. En la Edad Media, la Iglesia romana tomaba parte en todas las manifestaciones de la vida, daba forma y ley a todas las cuestiones del progreso y de la civilización. Pero, sin darse cuenta, fue identificando su santa herencia y su verdadera misión con los conocimientos, las doctrinas y los intereses de que se hizo patrimonio en aquella época, he aquí porque hoy se halla encadenada a la filosofía, a la

economía política y a la civilización de la Edad Media. En cambio, ¡cuántas mejoras ha traído el Evangelio a la humanidad, mientras ha permanecido en las sublimes esferas de la religión, rechazando todas las contingencias de la humanidad!

En segundo lugar, el trabajo y el adelanto de la civilización son bienes preciosísimos, dignos nuestros perseverantes esfuerzos; mas no constituyen el ideal supremo ni son capaces de dar al alma la verdadera felicidad. El trabajo es realmente manantial de goces, pero éste es tan sólo un aspecto de la cuestión; tales goces se logran a copia de esfuerzos pertinaces y penosos. A mí me ha parecido siempre que hay goces diferentes, que no exigen gasto tan grande de fuerzas. En la glorificación del trabajo hay mucha retórica y mucha hipocresía, porque a decir verdad, es el trabajo humano en sus tres cuartas partes esfuezo fatigoso que embrutece: quien conoce este trabajo, siente el exacto significado de la anhelosa invocación de un poeta alemán a la noche: "Goza la cabeza, gozan las manos y los pies, porque no se han de esforzar más". ¿Y los resultados del trabajo? Si al acabar la jornada de labor, se tuviese que empezarla de nuevo, caerían las herramientas como una mole insoportable, sobre el alma y sobre la conciencia. No vivimos para trabajar, no; vivimos para amar y ser amados. Fausto tiene razón al decir que se hace repugnante el trabajo que no es más que trabajo. Ansiamos conquistar las riberas de la vida, las fuentes de la vida".

El trabajo es a manera de una preciosa válvula de seguridad que nos salva de mayores penalidades; pero no es por sí mismo un bien absoluto, ni podemos colocarlo entre nuestros ideales. Lo mismo hay que decir del adelanto de la civilización, cuyo valor nadie desconoce; pero lo que hoy es un adelanto que nos alboroza y solivianta, será mañana una vulgaridad mecánica, insípida. El hombre que penetra en las cosas acoge con gratitud las ventajas del progreso, pero sabe que su situación interna, compuesta de las cuestiones que lo interesan y conmueven y de las relaciones fundamentales en que vive, permanecerán idénticas en el fondo, y si algún cambio se produce en ellas, será puramente superficial. La intensa

sensación de la novedad y los alientos que nos da se desvanecen al cabo de poco tiempo. El hombre avanzado en años, con experiencia de la vida, que se ha formado un mundo interno suyo propio, anula casi todos los estímulos de las vicisitudes externas, del "progresar de la civilización". Por el contrario, se convence de que él no ha cambiado de sitio, de que le hacen falta las fuerzas permanentes que robustecieron a sus antepasados. Ya en esta situación, el hombre se refugia en el Reino de Dios, en el reino del amor y de la fe, del cual es ciudadano; y entonces es aquél y no otro el Reino que Cristo anunció, y le ofrece por ello el debido homenaje de gratitud.

Pero, en tercer lugar, dábase cuenta Jesús, más que nadie, de lo violentamente progresivo, o mejor de agresivo, que encerraba su predicación: "He venido a prender fuego a la tierra; ¿qué quiero, si está ya encendido?" Quería dar vida a una humanidad nueva, y para lograrlo suponía necesario suscitar el fuego del juicio y las energías del amor, de las cuales habla en la forma tan hermosamente sencilla que ya hemos explicado: dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, visitar a los enfermos y a los presos; es decir, en la forma apropiada a las condiciones y necesidades perentorias de aquella época. Pero evidentemente en el minúsculo espejo de Palestina veía él dibujarse una inmensa concentración interna de la humanidad: "Uno es vuestro maestro, pero vosotros sois todos hermanos". Ha llegado la hora postrímera; pero en esta hora hará todavía brotar del granito de simiente un árbol que tenderá a todos lados su ramaje. Y aun hay más. Cristo patentizó a los hombres el conocimiento de Dios, gracias al cual se habían de convertir en discretos los tontos y en fuertes los débiles, hasta ser héroes de Dios. El conocimiento de Dios es el manantial que ha de fecundar los campos yermos, y derramar a torrentes el agua de la vida. En este sentido lo ensalza como el supremo bien, como el único bien necesario, condición ineludible de toda ascensión moral, sin la cual casi nos atrevemos a decir que no es posible un perfeccionamiento ni un progreso. Finalmente, el horizonte de Jesús se extendía más allá del Juicio, por el Reino de la justicia, del amor y de la paz, por el Reino que

viene del *cielo,* pero cuya finalidad está también en la tierra. Cuándo sobrevendrá este Reino, lo ignora Cristo; la hora no es conocida más que por el Padre; pero sabe cómo se esparce, y por qué vías. Por esto en su alma las imágenes dramáticas y coloreadas dejan sitio a otras visiones que rebosan serenidad y eterna paz: la viña del Señor; Dios que llama a sus trabajadores ¡bienaventurados los llamados!; los trabajadores que no se quedan ociosos, sentados en el mercado, sino que labran la viña y al terminar su labor cobran sus salarios. ¡Qué parábola la de los talentos que el amo ha repartido entre los siervos para que los hagan fructificar, no para que los guarden sin emplearlos en nada! La obra de todos los días, el trabajo, el acrecentamiento, el progreso, todo se pone al servicio de Dios y del prójimo, iluminado por la luz eterna, substraído al dominio de lo transitorio.

Vamos ahora a resumir lo que apenas hemos podido esbozar, y preguntemos: ¿se justifica el cargo que hemos analizado? ¿Hay que lamentar verdaderamente que el Evangelio no se haya incorporado, por así decirlo, a la civilización? Pienso que no tenemos nada que enseñar al Evangelio, sino mucho que aprender de él, cuando nos habla del verdadero trabajo encomendado a la humanidad. No podemos rechazar nosotros este mandato, atrincherándonos detrás de nuestro mezquino "trabajo". La aparición de Jesucristo, nota justamente un historiador moderno, persiste como cimiento exclusivo de toda civilización moral. Según se apague o resplandezca la hermosa imagen, mengua o se acrecienta la civilización moral de las naciones.

V
EL EVANGELIO Y EL HIJO DE DIOS, O LA CUESTIÓN DE LA CRISTOLOGÍA

Ahora salimos del terreno en que se confinan las cuatro cuestiones antes tratadas, ligadas estrechamente por la mutua dependencia. Su exa-

men nos ha dado a conocer que cada vez que se equivocó la respuesta a tales preguntas, estuvo la causa del error en no haber elevado el Evangelio a bastante altura, en haberlo bajado al nivel de las cosas terrenales y haberlo barajado con ellas. Dicho de otro modo: el Evangelio se refiere a los íntimos fundamentos del ser humano, y a ellos exclusivamente: tal es el único punto de apoyo de la palanca. De consiguiente, el que *no* puede o no sabe nutrirse de las raíces de la humanidad, el que no las siente ni las conoce, no entenderá jamás el Evangelio, intentará profanarlo, y lo acusará de ser inaplicable a la vida real.

En este punto, se plantea un nuevo problema: en qué concepto tenía Jesús el Evangelio durante su predicación? ¿Cómo quería que se le acogiese?

Dejemos ahora de lado la acogida que tuvo por parte de los discípulos, qué juicio formaron y qué imagen grabaron en sus corazones; tan sólo investiguemos lo que pensaba y decía de sí mismo. Tal cuestión nos hace entrar de lleno en el campo escabroso de las controversias que ocupan la historia entera de la Iglesia, desde el siglo I a nuestros días.

Miles de personas han sido insultadas, atropelladas, presas, condenadas a muerte, por la interpretación dada a una frase, por una triquiñuela, por una coma; y los verdugos han sido otras personas que también hacían alarde, al hablar, de amor y de fraternidad. ¡Qué desconsoladora historia! La Cristología llega a ser arsenal del que sacan los hombres sus más tremendas armas, sus más espantosas máquinas de destrucción. Y tamaña desventura no ha terminado, no se ha agotado el fanatismo, sino que aun en nuestros días hay quien se preocupa de Cristología, como si nada más ofreciese el Evangelio.

¿Qué tiene de extraño, en tales condiciones, que los altibajos de la historia, y el encono de los sectarios hayan obscurecido cada vez más el problema? Mas la cuestión planteada en estos términos: "¿Qué pensaría y diría Jesús de sí mismo?", no aparece insoluble, ni mucho menos, a quien considere el Evangelio con el alma limpia de toda preocupación. Y si hay partes de esta cuestión que persisten siendo arcano impenetrable para

nuestra mente, debían de serlo para la mente del propio Jesús; debían persistir siéndolo, dada la naturaleza del problema, y no pueden ser reveladas sino mediante imágenes. "Hay fenómenos que sin un símbolo no pueden ser aposentados en el edificio representativo de la inteligencia".

Antes de llevar adelante nuestra investigación, conviene sentar dos puntos principales. Es el primero que Jesús quiso, respecto de su persona, que se creyera estrictamente lo que resultase de sus preceptos en conjunto. Aun en el cuarto Evangelio, que parece levantar de vez en cuando a Jesús por encima de su empresa, el pensamiento del Maestro está expuesto en forma que no puede ser más precisa. "Si me amáis, observad mis mandamientos". Por experiencia sabía que muchos lo veneraban y tenían fe en él, pero que no se preocupaban de lo que les predicaba, a los cuales endereza esta severa amonestación. "No todo aquel que me dice: ¡Señor! ¡Señor! entrará en el Reino de los cielos, sino aquel que cumple la voluntad de mi Padre, que está en los cielos". Así, pues, no estaba comprendida en su campo mental la idea de formular, fuera del Evangelio, una doctrina relativa a su persona y a su carácter.

El segundo punto principal es que acata y proclama Dios y Padre al Padre del cielo y de la tierra, y lo define como el Máximo, el Unico a quien cuadra el apelativo de Bueno. Persevera inquebrantable en su fe de que cuanto tiene y cuanto forma su misión proviene del Padre, a quien reza, a cuya voluntad subordina la suya propia. En el fragor de la lucha, cífrase inmutable su anhelo en conocer al Padre, en realizar completamente la santa voluntad del Padre: el fin a que tiende, la energía y el ingenio para conseguirlo, el éxito alcanzado, el arduo deber que se le impone, todo le viene del Padre. Tal es lo que encontramos en los Evangelios, sin dejar lugar para sofismas ni interpretaciones arbitrarias. Es un *yo* que siente, que reza, que acciona, que pelea, que padece; un hombre que aun al encumbrarse hasta su Dios, no se divorcia de los demás hombres.

Estos dos conceptos trazan exactamente las fronteras de la cuestión que examinamos. A decir verdad, nada sabemos positivamente; mas no hemos de tardar en poner al descubierto el más recóndito núcleo de la

cuestión cuando nos hayamos dado cuenta de los dos nombres que se aplicó Jesús: Hijo de Dios y Mesías (Hijo de David, Hijo del hombre.)

Probablemente el primero de estos nombres se relacionó algo, en sus comienzos, con el segundo; pero hoy ha quedado aparte, como el más inteligible para nuestra razón; porque Jesús atribuyó a la denominación de Hijo de Dios un significado que excluye la idea mesiánica, o que por lo menos no requiere esta idea para hacerse comprender. Por el contrario, la denominación de Mesías, es de momento, incomprensible para quien no se contente con almacenar en su memoria una palabra muerta, cuyo sentido no adivina quien no sea hebreo, ni sabe qué dignidad significa, ni los límites de su significación, ni las alturas a que se eleva. Hasta que las investigaciones históricas nos han declarado lo que exactamente vale la palabra, no estamos en situación de preguntar si puede aplicarse su significado a cosa concreta, aunque se la haya despojado de su envoltura externa, política y hebraica.

Fijémonos ante todo en el nombre de Hijo de Dios. En uno de sus sermones nos declara explícitamente Jesús porqué y en cuál sentido se ha llamado a sí mismo Hijo de Dios.

Dejando de lado el Evangelio de Juan, encontramos en el de Mateo esta frase: "Nadie conoce al Hijo, sino el Padre; así también, nadie conoce al Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo haya querido revelarlo". El conocimiento de Dios es, pues, la esfera de la filiación de Dios. De ahí que haya aprendido Jesús a reconocer como a un Padre, como a su Padre, al Ser que rige cielos y tierra. La conciencia que tiene de ser el Hijo de Dios, no es más que la consecuencia práctica de haber reconocido a Dios como a un Padre, como a su Padre. En el conocimiento de Dios, rectamente entendido, está toda la denominación de Hijo de Dios.

Conviene añadir a esto, que Jesús está cierto de conocer a Dios como nadie antes que él lo ha conocido, y sabe que está destinado a hacer partícipes a los hombres, mediante la predicación y el ejemplo, de tal conocimiento y de la filiación de Dios, su consecuencia. Consciente de que esta es su misión, considérase hijo electo y emisario de Dios, Hijo de

Dios por excelencia; por esto puede decir "Dios mío" y "Padre mío" poniendo en esta invocación algo particular suyo. De qué manera alcanza tal estado de conciencia, en el cual se conceptúa ya único hijo de Dios; de qué manera haya llegado a tener conciencia de su fuerza y de los deberes a ella inherentes, es secreto propiamente suyo, que ninguna inquisición psicológica logrará jamás descubrir. La confianza con que el evangelista Juan le hace hablar al Padre: "Me has amado desde antes de la creación del mundo", refleja, de seguro, la íntima conciencia de Jesús. Mas en este punto se cierra el camino para cualquier investigación más profunda, y ni siquiera nos es dado sospechar el momento en que adquirió la conciencia de ser el Hijo de Dios; ni podremos poner jamás en claro hasta qué extremo se identificó con este concepto, ni si su *yo* se fundió con él; ni si el vocablo representa solamente una imperiosa tendencia que sentía en su interior, un deber al cual no le era posible faltar. Tendría que haber vivido una vida asimilable, por lo menos en parte, a la de Jesús, quien se viera capaz de hacer un poco de luz en este punto. A un profeta le sería lícito el intento de alzar el velo; nosotros hemos de contentarnos aseverando que aquel Jesús, que enseñó a los hombres a ser humildes y a conocerse a sí mismos, es el mismo que asumió el nombre de Hijo de Dios, y se lo aplicó a sí exclusivamente. Sabe Jesús que conoce al Padre, sabe que está destinado a esparcir este conocimiento por el universo mundo, sabe que al hacer esto realiza la obra divina. La más excelsa de las obras de Dios, fin y término de su creación, está confiada a Jesús, quien la emprende sustentado por la fuerza que el mismo Dios le infunde. Consciente de esta fuerza y presagiador de la victoria definitiva, dice Jesús: "Todo me lo ha puesto en la mano mi Padre". Repetidas veces ha visto la humanidad surgir de su seno a hombres de Dios, los cuales estaban firmemente convencidos de que poseían un mensaje divino, y de que debían, de grado o a la fuerza, pregonarlo al mundo. Pero el tal mensaje resultaba siempre imperfecto, incompleto a trozos, ligado a intereses políticos o particulares, o adaptado a las circunstancias; y con ello, no siempre el profeta daba en sí mismo a las gentes el ejemplo de lo que les predicaba.

En cambio, Jesús nos ofrece un mensaje más potente y más claro que ningún otro; un mensaje que alcanza en el oyente hasta las raíces de su ser, y que pregonado en el solar del pueblo hebraico, se dirige a toda la humanidad: es el mensaje de Dios Padre. Nada aparece fragmentario en él y se puede sacar su verdadera sustancia sin esfuerzo de la envoltura, transitoria pero inevitable, de las formas históricas. En el transcurso de tantos siglos no ha envejecido, sino que ha triunfado del tiempo, y ha conservado hasta hoy su fuerza y su vitalidad. Y aquel que lo pregonaba permanece encumbrado en su sitio, sin haber sufrido el más mínimo quebranto; aun hoy debemos preguntar el sentido y el objetivo de la vida humana al emisario, al Hijo de Dios.

Veamos ahora la segunda denominación que asumió Jesús, esto es, la de "Mesías". Antes de intentar la explicación de ella, me creo obligado a recordar que sabios eximios, entre ellos Wellhausen, ponen en tela de juicio que Jesús se atribuyera este nombre. En lo cual me es imposible estar conforme, pues me figuro que no puede adoptarse esa conclusión negativa sin falsificar el sentido de los datos que nos proporciona el Evangelio. Aun el calificativo de Hijo del Hombre me parece que no se puede entender sino con referencia a la idea del Mesías, y nadie es capaz de negar que Jesús empleó este vocablo. Además, dejando de lado varios argumentos, hay que tener en cuenta el relato de la entrada de Jesús en Jerusalén, relato que debería suprimirse para sostener la tesis de que no se tenía Jesús por el Mesías que los profetas anunciaban, y que no quería que por tal se le tuviera. Hay que advertir también que se hacen ininteligibles las frases en que Jesús expresó la conciencia de su ser y de su misión, no admitiendo que fueron determinadas por la idea mesiánica. Por último, desde el momento que las razones positivas aducidas en defensa de la tesis a que nos referimos se nos presentan débiles, inciertas y muy discutibles, nos creemos firmemente autorizados a persistir en nuestra opinión, de que el propio Jesús se dio el nombre de Mesías.

La idea del Mesías y las imágenes mesiánicas, vivientes en el pueblo hebreo al advenimiento de Jesús, procedían de la combinación de dos

ideas principales, la del rey y la del profeta, no sin el concurso de varios elementos extraños, iluminado todo con la antiquísima esperanza de que Dios vendría en forma visible a ejercer su soberanía en Israel. Los rasgos fundamentales de la imagen del Mesías procedían de la tradición del reino israelítico, idealizado por la fantasía popular; pero comprendía también reminiscencias de Moisés y de los demás profetas. En la lección siguiente trataremos de cómo se mostraron las esperanzas mesiánicas antes de Jesucristo, y de cómo el Maestro las acogió y transformó.

CAPÍTULO VIII

EL EVANGELIO Y EL HIJO DE DIOS, O LA CUESTIÓN DE LA CRISTOLOGÍA

EL EVANGELIO Y EL DOGMA, O LA CUESTIÓN DE LA PROFESIÓN DE FE

NO constituían una dogmática las doctrinas mesiánicas en el pueblo hebreo al advenimiento de Jesús, ni se ligaban con los múltiples y rigorosos mandamientos de la Ley; sino que eran elemento esencial de las esperanzas políticas y religiosas del pueblo. No tenían aquellas doctrinas nada estable más que los rasgos generales; en los detalles, las diferencias eran grandísimas. Los viejos profetas habían vaticinado un radiante porvenir, en el cual vendría Dios, visiblemente, para anonadar a los enemigos de Israel y constituir en la tierra el Reino de la justicia, de la paz y de la alegría; pero habían anunciado también el advenimiento de un rey sabio, del linaje de David, llamado a cumplir el glorioso destino, y, además, habían ensalzado al pueblo israelita como el pueblo escogido, el hijo predilecto de Dios. Para comprender la ulterior evolución de las ideas mesiánicas, es necesario tener siempre presentes esos tres momentos que las integran. La esperanza en un glorioso porvenir del pueblo de Israel, persistió a modo de marco del magnífico cuadro; pero durante los dos siglos que precedieron a la era cristiana se le agregaron nuevos elementos: 1°. Con el ensanche de su horizonte histórico, el pueblo de Israel sale de

su aislamiento y se interesa cada vez más en la vida de los demás pueblos, empezando a darse cuenta de que la humanidad es un todo y que a ella se refiere la empresa futura del Mesías. Así se convierte el Juicio en juicio universal, y el Mesías en juez y amo del mundo. 2°. Habíase ya pensado en la necesaria elevación moral del pueblo, a fin de hacerlo digno de sus gloriosos destinos; pero se ponía siempre en lugar preferente la empresa de aniquilar a los enemigos del pueblo de Israel, hasta que durante los dos siglos de referencia, el sentimiento de la responsabilidad moral y el conocimiento de Dios como Ser santo cobran fuerza y se difunden; la edad mesiánica requiere un pueblo virtuoso; al Juicio deberá, pues, someterse forzosamente una parte del mismo pueblo de Israel. 3°. Robustecido el individualismo, sobresale por encima de todas las ideas la relación del individuo con Dios; cada uno de los israelitas de por sí se da cuenta de que tiene vida propia en el seno del pueblo, y empieza a conceptuarlo suma de individualidades; junto a la fe política colectiva en la Providencia surge la fe individual, asociada al sentimiento de la responsabilidad y de la valía de cada uno de los hombres; los ánimos suspensos aguardan la vida eterna y temen las penas eternas, una esperanza y un temor que se asocian a la idea tradicional del Mesías que sobrevendrá al final de los tiempos; resultado de esta evolución de los ánimos es el interés personal en la salvación, con la fe en la resurrección; entonces la conciencia purificada, ante la indignidad y la impiedad del pueblo, y el poderío del pecado rechaza ya la promesa de que a todos alcanzará por igual el esplendente destino; solamente se salvarán unos pocos. 4°. Las esperanzas en el porvenir son cada día más trascendentales, penetran cada vez más en el campo de lo sobrenatural y de lo ultramontano; viene del Cielo algo nuevo a la tierra, un mundo nuevo disuelve el antiguo; ilumínase la tierra, pero ya no parece aquí abajo el destino definitivo, sino que en los ánimos brilla la idea de absoluta bienaventuranza, cuya sede no puede hallarse más que en el Cielo; la personalidad del anhelado Mesías se dibuja cada vez con mayor firmeza y se aisla por completo de la idea de un rey terrenal, de la idea del pueblo escogido y de la idea de la intervención palpable de Dios; el Mesías

no conserva ya más que vagos rasgos terrenales, a pesar de que parece un hombre entre los demás hombres; estaba ya al lado de Dios antes de la creación del mundo, baja del cielo y realiza su misión con medios vedados a los demás hombres; resaltan en su imagen los caracteres morales; empieza a formarse la idea de que sus merecimientos han de ser en provecho ajeno, y no falta ya más que la idea de la pasión del Mesías, si bien no ha de notar mucho esta falta quien recuerde el capítulo 53 de Isaías.

Estas especulaciones no bastaron, sin embargo, para borrar las antiguas concepciones populares, mucho más sencillas; en su gran mayoría, los israelitas permanecían fieles a sus tradicionales esperanzas patrióticas y políticas. Dios en persona empuña el cetro, anonada a sus enemigos y funda el imperio universal de Israel; elige para instrumento suyo a un héroe de sangre real; el israelita se sienta tranquilamente a la sombra de su higuera y de su parra, puesto el pie sobre la cerviz del enemigo... Esta persistía siendo la idea más popular, y a ella permanecían fieles aun algunos que en colectividad acariciaban ideas más altas. Pero es indudable que al parecer de una parte del pueblo, el Reino de Dios suponía una previa reforma moral; del advenimiento de este reino no era digno más que un pueblo de justos. Unos buscaban la justicia en la estricta observancia de la Ley, y no había extremos de celo que les parecieran suficientes; otros, por el contrario, conociéndose mejor a sí mismos, empezaban a comprender que la ansiada justicia no podía venir sino de manos de Dios, y sentían la triste persuasión de que no podía el hombre librarse de la esclavitud del pecado -ya que el pensamiento del pecado atormentaba incesantemente sus corazones- más que con la ayuda de Dios, con la gracia y la misericordia de Dios.

Por estos motivos en la época de Jesús vemos agitarse y chocar ideas contradictorias, que no tienen de común más que el fin a que aspiran. Quizás la historia no ofrece otro ejemplo de tan hondos contrastes dentro de un mismo pueblo y de una sola religión. El horizonte intelectual del pueblo se nos muestra ora reducido al espacio cerrado por los montes que circundan a Jerusalén, ora extendido a la humanidad entera. Acá se

eleva la mente hasta la sublimidad de una visión moral y espiritual; acullá parece que ha de quedar reducido el desenlace del drama a una victoria política del pueblo de Israel. A un lado las grandes fuerzas de la fe y de la esperanza en Dios, a otro lado un ruin e inmoral fanatismo patriótico que comprime la religión.

Así se comprende que las diversas imágenes que los hombres se trazaban del Mesías no pudieran dejar de ser contradictorias, como eran contradictorias las esperanzas a que correspondían. No eran inciertas y discordes solamente las representaciones formales de lo que debía ser exteriormente el Mesías, sino aún más las referentes a su ser interno y a su vocación. En las mentes que empezaban a concebir la superioridad de la idea moral y verdaderamente religiosa, la imagen del rey político y guerrero debía ceder el campo a la del profeta, que ya había asomado al formarse la tradición. El Mesías debía llevar a los hombres más cerca de Dios, haciendo triunfar la justicia, infundiendo la paz en las conciencias; tales eran las esperanzas acariciadas por los mejores. La historia de Juan el Bautista, tal como se lee en los Evangelios, demuestra plenamente que en el pueblo de Israel había creyentes que aguardaban al Mesías tal como lo describimos, o que por lo menos no bastardeaban con elementos extraños la imagen que hemos trazado. Y aun consta que había quien tomaba al Bautista por el Mesías.

Dedúcese de esto que la idea tradicional del Mesías era sumamente elástica, muy diferente, en ciertas personas y en ciertas clases sociales, de lo que había sido primitivamente. ¿No es singular, en efecto, la creencia de que era el Mesías aquel predicador de la penitencia vestido con un andrajo de pelo de camello, en nada parecido a un manto real, el que no anunciaba más que el pavoroso avecinarse del Juicio? Y cuando leemos en los Evangelios que no eran pocos los hombres del pueblo que tenían por el Mesías a Jesús, únicamente porque predicaba "como si tuviese autoridad" y practicaba milagrosas curaciones, ¿no hemos de reconocer que la imagen mesiánica era diversa de lo que había sido en otros tiempos? Seguramente no veían más que el comienzo de la misión en la acción

salutífera de Jesús, y aguardaban que se quitase el velo para "edificar el Reino de Dios"; pero a nuestro parecer es ya un hecho de extraordinaria importancia la propensión a rendir homenaje al Mesías de los profetas en un hombre de ignorada procedencia, que nadie sabía de qué había vivido hasta entonces y que no hacía más que predicar penitencia, anunciar el Reino de Dios y sanar enfermos. Jamás habremos de conseguir que se aclare qué íntima labor de la conciencia llevó a Jesús, de la certidumbre de ser el Hijo de Dios a la certidumbre de ser el Mesías vaticinado por los profetas. Pero si se recuerda que también en otras mentes habrá evolucionado lentamente la idea del Mesías, adquiriendo caracteres del todo nuevos, y de idea político-religiosa que fue en sus orígenes se cambió en idea espiritualmente religiosa, no parecerá ya tan difícil sacar el problema de su aparente aislamiento. Juan el Bautista y los doce Apóstoles reconocieron en Jesús al Mesías, cuya persona estimaron sin rechazar la forma en que se les presentaba, bien al contrario, fijándose en ella; lo cual demuestra mayormente que en aquella época la idea del Mesías podía revestirse de múltiples aspectos, y nos ayuda a comprender de qué manera la haría suya el Cristo. *Robur in infirmitate perficitur:* hay una fuerza y una grandeza divinas que prescinden de pompas terrenales, o mejor que las excluyen; hay una majestad de la "Santidad" y del amor que hace presa en el hombre, lo salva y le da la bienaventuranza, -esto es lo que comprendió. Aquel a quien no impidió la humildísima cuna apellidarse el Mesías; esto es lo que debieron de sentir los que en El vieron al Ungido del Señor, al rey de Israel.

No podemos concretar por qué caminos llegó Jesús a tener conciencia de ser el Mesías; mas hay algún hecho concerniente a tal cuestión, que se puede contar entre los hechos ciertos. Según la más remota tradición, Jesús se dio cuenta plenamente de que era el Mesías, al recibir el agua bautismal. No podemos comprobarlo, pero tampoco nos es permitido negar que así fuera. Lo que nos parece sumamente verosímil es que cuando Jesús comenzó a predicar en público, había tomado su resolución y tenía perfectamente conciencia de lo que hacía. Además, el episodio de

la tentación, que los Evangelios cuentan antes de historiar la misión de Jesús, da a entender que ya estaba convencido de ser el Hijo de Dios, el escogido para realizar la empresa decisiva en pro del pueblo, y que sufriera las tentaciones adecuadas a tal estado de conciencia. Cuando Juan le hace preguntas: "¿Eres aquel que ha de venir, o tenemos que esperar a otro?", Jesús da una contestación que el interrogador debió interpretar por la afirmativa, conociendo como Jesús entendía la función del Mesías. Y al cabo de poco tiempo, cuando en Cesárea fue saludado por Pedro como el Cristo que las gentes aguardaban, acogió de buen grado el saludo y ratificó la buena nueva. Viene después la pregunta a los fariseos: "¿Qué pensáis del Cristo? ¿De quién es hijo?" acabando la escena con una nueva pregunta: "Si dice David que el Mesías es un Señor, ¿quién será, pues, su hijo?" Y por fin, sobreviene la solemne entrada en Jerusalén, rodeado Jesús del pueblo, y la purificación en el templo; actos que en él equivalen a proclamarse Mesías. Pero los actos indudablemente mecánicos son los últimos: la coronación de espinas y la crucifixión.

Hemos dado como en extremo verosímil que Jesús, al aparecer en público, había ya tomado su decisión y estaba convencido plenamente de lo que hacía. Pero no queremos decir con esto que la misión que asumió no añadiera algo a su personalidad. Tocábale aprender a sufrir, y prepararse, fiando en Dios, para la cruz; sabedor de que era el Hijo de Dios, debía probarlo. El conocimiento de la empresa que el Padre le había encomendado, no podía ser completo hasta que hubiese soportado todas las penalidades y superado todos los obstáculos. ¿Quién es capaz de expresar la sublimidad del momento en que reconoció en sí mismo a Aquel vaticinado por los profetas, en que le sobresaltó la visión de la historia entera de su pueblo desde los tiempos de Abraham y de Moisés, iluminada por la claridad inefable de su misión, cuando no pudo ya dudar de que era el Mesías? No podía dudarlo ya; ¿pero quién no imagina que tal certidumbre había de oprimir su alma como un peso insoportable para las mayores fuerzas humanas?... Aquí debemos detenernos, pues quizás vayamos demasiado lejos. No queda más que citar al evangelista Juan cuando, con mucha razón, pone en labios de Jesús estas palabras: "No he hablado yo de mí; el Padre que me ha enviado es quien me manda lo que tengo que decir", y luego: "Pero yo no estoy solo, sino que el Padre está conmigo".

Se puede pensar lo que se quiera sobre la idea mesiánica; mas el que se fije en la historia de la religión hebraica -religión profunda y perfecta por encima de las demás, tanto que si se tienen en cuenta los acontecimientos posteriores, se puede afirmar que está unificada con la historia religiosa de la humanidad,- el que se fije, pues, en tal historia habrá de conceder que la idea del Mesías era condición absolutamente indispensable a fin de que Aquel que se sentía llamado a realizarla pudiese sin dificultad ser aclamado como el que quería ser. Sirvió esa idea para colocar en su sitio, en el trono de la historia, y para elevar ante todo a la dignidad que le correspondía en el pueblo de Israel, a Aquel que tenía conciencia de ser el Hijo de Dios y que cumplía la voluntad de Dios. Mas en tal punto se agotaba la función histórica de la idea mesiánica. Jesús "era, y no era, el Mesías; no lo era porque el acto pasaba en mucho del alcance de la idea, porque agregaba a la concepción vulgar del Mesías un contenido de que no era capaz tal concepción. Hoy podemos explicarnos, a lo menos en parte, el significado de la idea del Mesías, tan desacorde con nuestro modo de pensar y de sentir, pero que por haberse enseñoreado durante siglos de un pueblo compendiando su vida ideal, no puede ser completamente enigmática para la posteridad. Reconocemos en la forma externa de esta idea la antiquísima esperanza de la edad de oro; la cual, moralizada, representa el fin necesario de una vida social vigorosa y activa, elemento de que no puede prescindir ningún estudio sobre historia de la religión; en la expectación de un Mesías personal vemos aceptado como máxima, como ley histórica, el concepto de que en los casos humanos la acción principal, la acción saludable, procede del individuo, y de que la humanidad no logrará la armonía de las fuerzas íntimas y de sus más altos fines si antes no reconoce unánime a un solo Señor y Maestro. Ahí están todos los méritos que

podamos atribuir a la idea mesiánica, que perdió todo otro mérito, por obra de Jesús.

Acatar a Jesús por Mesías equivalía, para cualquier hebreo creyente, a unificar el mensaje de Jesús con su persona, cuando el Mesías tradicional era el propio Dios que acudía a su pueblo. Y ahora queda todavía una cuestión: ¿Tiene Jesús un puesto en el Evangelio? ¿Cuál es este puesto? Tenemos dos contestaciones a la pregunta: una negativa y otra positiva.

Primera. En las anteriores lecciones hemos expuesto todo el Evangelio, en que no cabe nada más que Dios y el alma, el alma y su Dios. Jesús no deja subsistir la menor duda acerca de ello: en la Ley y en los profetas puede el hombre encontrar a Dios, y realmente hay quien lo ha encontrado. "Se te ha dicho, hombre, lo que es bueno y lo que Dios te exige, esto es, que observes los mandamientos de Dios, que ames al prójimo y que seas humilde ante el Señor". El publicano en el templo, la viuda en la caja de las ofrendas, el hijo pródigo, ejemplos son de que se vale Jesús, con los que no saben que existe una *Cristología;* y no obstante, el publicano, por haberse humillado, vuelve a casa redimido. El que se empeña aquí en buscar interpretaciones ingeniosas y sutiles, atenta a la sencillez y a la grandeza de la predicación de Jesús en uno de sus momentos primordiales. Es insostenible la hipótesis de que en la mente de Jesús, su predicación no haya pasado de un hecho transitorio, y que después de su muerte y de la resurrección se haya de entender todo en sentido diferente y aún que se haya de abandonar algo de aquella predicación como absolutamente inútil. No es esto: la buena nueva de Cristo es más sencilla para el que la considere fuera de las interpretaciones que le han dado las diversas Iglesias; y precisamente por sencilla es universal y solemne. Y no vale replicar: No consigo entender una palabra de Cristología, esta predicación no me importa. Jesús expone a los hombres las grandes cuestiones, les notifica la gracia y la misericordia de Dios y exige una resolución: hay que escoger entre Dios y Mammona, entre la vida eterna y la vida terrenal, el alma y el cuerpo, la humildad y la soberbia, el amor y el egoísmo, la verdad y la mentira.

En estos dilemas está todo: el individuo debe escuchar la buena nueva de la misericordia de Dios, la palabra que lo declara hijo de Dios, y tomar su decisión o bien con Dios para la eternidad, o bien con el mundo temporalmente. Nada de *racionalismo,* sino la escueta enunciación de hechos evangélicos.

Segunda. El conocimiento que Jesús tiene del Padre, no fue otorgado a nadie antes que a él. Él lo difunde haciendo incalculables beneficios a los muchos que conduce hacia Dios, no sólo con la palabra, sino con los hechos y últimamente con su pasión. En tal sentido dice: "Venid a mí todos los afligidos, que yo os aliviaré", y en otro lugar advierte que: "El Hijo del hombre no ha venido para ser servido, sino para servir, y para dar su alma como precio del rescate de muchos". Sabe que con él empieza una era nueva; los *ínfimos,* gracias al conocimiento de Dios, serán encumbrados por encima de los que parecían más grandes; sabe que, gracias a él, millares de hombres encontrarán al Padre y lograrán la vida,-precisamente los afligidos y conturbados; -sabe que es el sembrador que derrama la buena semilla; que es suyo el campo, que es suya la sementera y que es suya la cosecha. No hay en esto doctrinas dogmáticas, ni alteraciones del Evangelio, ni exigencias imperiosas y excesivas: hay simplemente la exposición de un estado de hecho, que se va acercando y que ve Jesús con profética seguridad. Ven los ciegos, los sordos oyen, andan los cojos, y el Evangelio es predicado a los pobres; todo por obra de él. Las penalidades de su misión, superiores a toda fuerza humana, y las encarnizadas luchas que sostiene, lo hacen digno de la sublime dignidad que el Padre le ha conferido. Y el efecto de su misión, coronada por el martirio, permanecerá intacto y constituirá una fuerza perdurable para los siglos venideros. Es el camino para llegar al Padre, es el elegido del Padre, y como tal es también Juez.

No pertenece al Evangelio como un elemento, sino que fue el Evangelio hecho hombre, fue la fuerza misma del Evangelio, conforme comprobarán los hombres perennemente. No se hará más que añadir fuego al fuego, vidas a vidas. Dejemos a otros que se entretengan en sutilezas

dogmáticas y en dictar juicios exclusivos. No afirma el Evangelio que con el advenimiento de Jesús, se haya agotado la misericordia divina; mas la historia nos enseña que él conduce hacia Dios a afligidos y conturbados. Repitamos una vez más que Jesús ha elevado a la humanidad y que su predicación queda siempre como índice crítico, que hace dichosos a los hombres y los juzga a un tiempo.

No puso Jesús en el Evangelio las palabras de: "Yo soy el hijo de Dios"; mas quien se proponga conocer al que anunció el Evangelio a los hombres, deberá confesar que no podía declararse la Divinidad en forma más pura, y comprenderá que la fuerza del Evangelio para los discípulos de Jesús, fue Jesús mismo, y lo que de él aprendieron, en palabra y en actos, lo enseñaron al mundo; enseñanza que aún dura.

VI
EL EVANGELIO Y LA DOCTRINA, O LA CUESTIÓN DE LA PROFESIÓN DE FE

Podremos abreviar, al llegar aquí, porque las consideraciones principales están ya agotadas en los anteriores párrafos.

El Evangelio no es doctrina teórica ni sistema filosófico; es doctrina tan sólo en cuanto enseña la existencia real de Dios, y es buena nueva que nos asegura la vida eterna y nos hace saber lo que valen las cosas y las fuerzas de este mundo. Al tratar de la vida eterna, nos enseña también cómo debemos vivir en la tierra. Nos demuestra el mérito del alma humana, de la humildad, de la misericordia, de la pureza; y el valor negativo de los bienes mundanales y de los afanes que inspira la vida terrenal. Nos promete, como premio de la vida virtuosamente vivida, la paz, la certidumbre y la serenidad imperturbable del alma. Dicho esto, ¿a qué se reduce la "profesión de fe" sino a cumplir la voluntad de Dios, teniendo por cierto que es el Padre, que dará a cada uno su merecido?

Jamás habló Jesús de otra "profesión de fe". Aun allí donde dice:

"Aquel hombre que me haya reconocido delante de los hombres, lo reconoceré yo también delante de mi Padre, que está en los cielos", piensa en la imitación y hace convertir la profesión de fe en intenciones y actos. Evidente es, pues, que se aparta del pensamiento y de las enseñanzas de Jesús todo aquel que sobre el Evangelio se fabrica una profesión de fe "cristológica", y enseña que no es posible estudiar y comprender el Evangelio si antes no se adquiere un justo concepto de Cristo.

En realidad, de Cristo se aprende y se enseña "justamente", a medida que se aprende a vivir conforme al Evangelio. Su predicación no requiere instrucción preparatoria, ni obliga al oyente a someterse previamente a un yugo cualquiera; los pensamientos y las promesas del Evangelio son primeras y últimas, abiertas a todas las almas sin intermediario alguno.

Y es más grave error creer que el Evangelio supone determinado conocimiento de la naturaleza o que con él se relacione. Esto es inadmisible. El Evangelio trata de religión y de moral y trae a los hombres el Dios vivo. La profesión de fe en Dios - y de la fe es indisoluble la obediencia a la voluntad divina- es la única profesión de fe, tal es el pensamiento de Jesús. Los conocimientos que puede alcanzar el que se fundamente en la fe, son muchos y de importancia; pero varían a tenor de la evolución espiritual y de la inteligencia de cada uno. Vivir en la seguridad de tener por Padre al Señor de cielos y tierra en un estado de conciencia a que nada del mundo puede equipararse, y la más humilde entre las almas puede elevarse a semejante altura, profesar esta fe y de ella vivir; porque tan sólo la religión *vivida* puede ser sinceramente profesada. Cualquier otra profesión de fe, según Jesús, es hipocresía y dolor. El Evangelio no desarrolla ninguna "teoría de la religión" ni dice que sea de necesidad perentoria a aceptar y profesar una doctrina integral. La fe y la profesión de fe han de salir y crecer del punto decisivo en que el alma se aparta del mundo y vuelve a Dios; la profesión de fe no es más que la declaración de la fe en nuestra conducta. "La fe no es de todos", dice el apóstol Pablo; pero sí es para todos posible ser sinceros; tener la religión, no en los labios, sino en

el corazón y no contentarnos con la profesión de fe que se nos ofrezca o se nos imponga. "Un hombre tenía dos hijos, y he aquí que le dice al primero: Anda, hijo, y lábrame la viña. Mas él le responde diciendo: No quiero. Pero luego cambió de parecer, y fue. En seguida se acercó al hijo segundo, y le pidió lo mismo. A lo que respondió, diciendo: Así lo haré, señor. Pero no fue. ¿Cuál de los dos cumplió la voluntad del Padre?"

Podría aquí poner fin a esta lección, si no quedase una objeción de la que tengo empeño en hacerme cargo. Hay quien, sin negar la grandeza y sublimidad del Evangelio, y admitiendo que fue una fuerza saludable en la historia, lo presenta como indisolublemente unido a una cosmología y a una filosofía de la historia, muertas hace tiempo para nosotros. De consiguiente, por doloroso que sea decirlo, y sin tener nada que substituya al Evangelio, es forzoso reconocer que ha perdido para nosotros toda valía y significación. A mi parecer, hay dos respuestas que hacer a esta objeción.

Primera. Indudablemente, el Evangelio se liga con un sistema de conceptos cosmológicos e históricos, que no podemos ni queremos resucitar; mas tal conexión no es indisoluble. He intentado mostrar cuáles son los elementos esenciales del Cristianismo: pues tales elementos son completamente independientes. Y es de igual modo independiente del tiempo el hombre a quien se predicó el Evangelio; el hombre permanente, a pesar del progreso y de la evolución de la sociedad humana, en su psiquis y en sus relaciones fundamentales con el mundo exterior. Si tal es el Evangelio respecto del hombre, entendido en lo que tiene de permanente, lo es también para nosotros, con toda su potencia.

Segunda. El Evangelio —y este es el punto capital para quien desee considerarlo en relación con la cosmología y con la filosofía de la historia— se funda en el contraste de la carne con el espíritu, de Dios con el mundo, del bien con el mal. Pues no ha habido hasta ahora pensador eminente que multiplicando sus esfuerzos haya conseguido constituir una moral fundada en el monismo, que satisfaga las más altas aspiraciones y exigencias del alma humana. Tal empresa es inabordable. Mas las palabras con que se exponga este antagonismo que todo hombre dotado de sentido moral no puede dejar de sentir, importan poco; es indiferente que sean Dios y el mundo, lo de aquende y lo de allende; lo visible y lo invisible, la materia y espíritu, el instinto y la libertad, la física y la ética. La unidad puede practicarse en la vida, sometiendo el uno al otro de los términos de la discordia; pero no se llega a tal unidad sino tras de una lucha, y persiste como un problema, soluble por aproximación, no mediante un procedimiento mecánico perfeccionado. Nadie formuló la cuestión mejor que Goethe cuando escribía: "De la fuerza que domina todo ser, puede libertarse el hombre que triunfa de sí mismo". Persiste la cuestión, elemento esencial de las varias escenas del drama histórico en el cual el Evangelio expone el obstáculo que debe el hombre vencer. No sé ver, a este propósito, por qué razón nuestro adelantado conocimiento de la naturaleza nos haya de impedir que reconozcamos la verdad de la frase: "El mundo pasa, con su concupiscencia; mas quien cumple la voluntad de Dios, vive en la eternidad". Trátase de un dualismo, cuyo origen ignoramos; mas, como seres morales tenemos por seguro que el tal dualismo, así como nos es propuesto para que lo reduzcamos a unidad, debe reducirse también a unidad original, y encontrará su definitiva solución en el triunfo del Bien.

¡Sueños! se diría acaso; porque, efectivamente, la realidad sensible nos ofrece un cuadro muy distinto. Mas no: no son sueños, porque ahí está la razón primaria de nuestra verdadera existencia. Más bien digamos esbozos o conatos, que es cuanto nos permite nuestra imperfección, y que entre nuestros conocimientos del tiempo y del espacio, y nuestra vida psíquica, hay un divorcio que nos impide juntarlos en la unidad de una idea del universo. Esta unidad soñada, sentimos que no puede existir más que en la paz de Dios, que trasciende más allá de toda humana inteligencia.

Y con esto queda agotada la primera parte del tema que nos propusimos: esto es, conocer el Evangelio en sus principios fundamentales y en sus capitales relaciones. He tratado el tema lo mejor que he sabido. El último punto nos ha hecho salir de él, pero a él volveremos en la segunda parte, para ver qué camino ha seguido en la historia la religión cristiana.

Historia de la religión Cristiana

Capítulo IX

La Religión Cristiana en la Epoca Apostólica

VAMOS a exponer sucintamente, en esta segunda parte, la historia de la religión cristiana en sus momentos culminantes, con objeto de ir mostrando de qué manera se ha desarrollado en la época apostólica, en el Catolicismo y en el Protestantismo.

Nació la primera comunidad cristiana del grupo de los doce apóstoles que Jesús congregó en torno suyo. No quiso constituir con aquella familia una asociación dedicada a un fin religioso, ya que él se hizo estrictamente el maestro de sus apóstoles y de sus primeros discípulos; pero ciertamente estos discípulos se constituyeron en comunidad, que debió contener el principio y los gérmenes de todas las peripecias ulteriores del cristianismo.

¿Cuáles eran los puntos cardinales de la nueva comunidad? A mi parecer, los siguientes: 1°. Jesús era Dios vivo, Señor por todos acatado; 2°. Todos los asociados, sin exceptuar a los siervos (hombres y mujeres), vivían exclusivamente para la religión, sentíanse ligados a Dios con un vínculo real; 3°. Todos llevaban una vida santa y se amaban como hermanos aguardando el pronto regreso de Cristo.

En estos tres puntos se resume el carácter peculiar de la nueva comunidad. Vamos a examinarlos con algún detenimiento.

I. Jesucristo es el Señor. Declárase en esta afirmación, primeramente, que es Jesús el Maestro de indiscutible palabra, norma decisiva para el régimen de vida de los discípulos, que están prestos a cumplir cuánto el les mande. Pero hay algo más, algo que determina la verdadera originalidad del concepto expresado en la palabra *Señor.* Obedecía la primitiva comunidad cristiana a Jesús como a su Señor, pensando que él había hecho el sacrificio de su propia vida, que había resucitado y que estaba sentado a la diestra de Dios. Consta como un hecho histórico de los más plenamente probados, que no fue San Pablo el primero en atribuir tan excelsa significación a la muerte y resurrección de Jesucristo, sino que aceptó el pensar y el sentir ya arraigados en la primera Cristiandad. Así escribe en su Epístola a los Corintios: "Desde un principio os he dado lo que recibí: que Cristo ha muerto por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue enterrado, y que resucitó, según las Escrituras". Verdad es que la muerte y resurrección de Jesucristo fue tema predilecto de especulación teológica para San Pablo, quien concentraba en él todo el Evangelio; pero ya la primera cristiandad y los que habían oído la palabra de Cristo lo tenían como artículo primordial de su fe. Puédese asegurar que de allí parte el reconocimiento definitivo de la divinidad de Cristo, a quien se adora y se reza. De estos dos elementos se forma la Cristología entera. Las dos primeras generaciones de cristianos dijeron de Cristo lo más sublime que puedan los hombres decir. Para los primitivos cristianos, el Maestro vivía; por esto lo adoraban sentado a la diestra de Dios, triunfador de la muerte y príncipe de la vida. En él contemplaban la potencia de un nuevo ser, el camino salvador, la verdad, la vida. Las ideas mesiánicas permitían poner el Cristo a la diestra de Dios sin quebrantar el principio monoteísta. Pero lo que los primeros cristianos sentían en él era el principio activo de su propia existencia: "no vivo yo, sino que Cristo vive en mí"; él es "mi" vida; si para juntarse con él hay que morir, la muerte es un bien. ¡Caso maravilloso,

único en la historia! Aquellos que el Maestro sentó a su mesa, los que palparon la humanidad de Jesús, lo presentan al mundo, no ya como gran profeta y revelador de Dios, sino como el Divino que muda el curso de la historia, el iniciador de la creación de Dios, la fuerza íntima de la vida nueva. No hablaron así de su profeta los mahometanos. No basta advertir que los primeros cristianos no hicieron más que aplicar a Jesús los atributos del Mesías, explicar la adoración con la expectativa de su vuelta en potencia y en gloria, de manera que el porvenir glorioso iluminaba con refulgente claridad el pasado. Ciertamente, la ardiente esperanza en la vuelta de Cristo hacía casi olvidar su "venida en humildad". Pero es pasmoso que tal esperanza pudiera concebirse y persistiera en los corazones; que se le tuviera por el Mesías a pesar de su pasión y su muerte, no por un Mesías conforme al concepto vulgar, sino por el Señor, el Salvador vivo y presente. La muerte "por nuestros pecados" y la resurrección dieron mayor intensidad a la impresión que había dejado su persona, y reforzaron los cimientos de la fe. ¡Ha muerto, víctima voluntaria en pro de los hombres, y sigue viviendo !

Abundan hoy los que no ven ya significado alguno en la muerte y la resurrección de Jesús. ¿Cómo se da tamaña importancia a un caso como el de la muerte?

¿Y cómo se ha de admitir un caso increíble como el de la resurrección?

No tenemos que defender ninguno de esos opuestos juicios. No obstante, está obligado el historiador a formarse un concepto completo y exacto de ambos, para hacerse cargo del valor y la significación que han tenido y aún tienen.

Nadie ha puesto en duda que los dos hechos de que hablamos fueron considerados artículos primordiales de fe por los primitivos cristianos. Federico Strauss lo admite, y el eximio crítico Fernando Cristian Baur pone en ambos hechos el fundamento sobre el cual se erigió la primera cristiandad. Por consiguiente, debe ser posible mediante un proceso de reconstrucción intelectual, adquirir un concepto claro, un sentimiento

exacto de tales hechos. Aun más; creemos que quien penetre a fondo en la historia de las religiones descubre las íntimas razones de la fe y lo que hay de verdad en ciertas ideas que de momento parecen paradójicas e inadmisibles.

Veamos, ante todo, el concepto según el cual la muerte de Jesús en la cruz fue una "muerte sacrificatoria". Si nos empeñáramos en analizar el valor histórico y formal de este concepto, seguramente no sacaríamos nada en claro. Igualmente, nos meteríamos en un callejón sin salida si nos propusiéramos resolver la cuestión de la necesidad real de este sacrificio para la divinidad, y las razones de tal necesidad.

Conviene, primeramente, fijarse en un hecho culminante de la historia: todos cuantos vieron un sacrificio en la muerte de Jesús, abandonaron en seguida toda forma ritual de sacrificio a la Divinidad. Varias generaciones anteriores habían puesto en duda la eficacia de los sacrificios cruentos, reducidos a una costumbre que iba decayendo, hasta que con el cristianismo se extinguió por completo; no de golpe -cosa que aquí debe importarnos poco- sino en breve tiempo, antes de que fuera destruido el templo de Jerusalén. Luego sucedía que donde alcanzaba la predicación cristiana, quedaban desiertas las aras sacrificatorias, y sin compradores los mercaderes de víctimas. La muerte de Cristo, según se ha comprobado, señala en la historia el fin de los sacrificios humanos. La coexistencia de estos sacrificios en tantos pueblos diversos demuestra que estaban arraigados en una profunda idea religiosa, y que el impulso moral que los originara encontró en la muerte de Jesús su descanso y su fin, conforme resulta de un explícito testimonio que nos ofrece la Epístola del apóstol Pablo a los Hebreos, al decir: "De manera que con una sola ofrenda ha purificado él eternamente a los que están santificados". Sentado esto, no debe ya parecernos inconcebible la idea a que nos referimos, que ha tenido su sanción en la historia y que estamos en disposición de sentir y comprender. La muerte de Cristo fue un sacrificio; porque, de no serlo, no habría podido causar su efecto en aquel mundo psíquico del cual surgieron los sacrificios humanos; mas no fue aquel un sacrificio humano como

los demás, porque, de haberlo sido, no habrían creado los sacrificios humanos; puso término a los sacrificios humanos porque los concentró todos. Y la muerte de Jesús anuló cualquier forma de sacrificio material; pues si algún cristiano o alguna iglesia cristiana volvió a la costumbre de los sacrificios, hubo en ello un "regreso". La cristiandad estaba firmemente convencida de que ningún rito sacerdotal tenía razón de subsistir, porque la muerte de Cristo fue suma y remate de todos los sacrificios.

Quien sepa entrar en las interioridades de la historia verá, además, que no hay salvación para los hombres más que en la pasión de aquel que es justo y puro, o lo que es lo mismo, los grandes progresos en la historia son determinados no con palabras, sino con actos, y no solamente con actos de cualquier índole, sino con grandes sacrificios; ni basta siquiera un sacrificio, cuando no llega al sacrificio voluntario de la vida. En este sentido presumo que, aun haciendo caso omiso de la teoría de la substitución, serán contados los que no entenderán el significado de la frase de Isaías: "En verdad, se ha llevado nuestros desmayos y se ha cargado con nuestras lamentaciones". Y en todos los acontecimientos trascendentales, según nos demuestra la historia, son siempre los hombres de más refinados sentimientos quienes se ofrecen como víctimas expiatorias para el bien colectivo. Cuando Lutero, en las soledades del claustro, sostenía tan encarnizada pelea consigo mismo y con la religión tradicional, cuando chorreaba sangre su alma, ¿penaba acaso para él solo o para todos? Era necesario, pues, que Cristo expirase en la cruz, para que la humanidad se diese cuenta del poderío de la inocencia y del amor que se cimentan en la muerte, para que no pudiese jamás echar en olvido aquel ejemplo único sublime, aquel hecho que marca una era nueva en la historia universal.

Ningún razonamiento, por último, es capaz de arrebatar del patrimonio moral de la humanidad el convencimiento de que la injusticia y el pecado deben escapar al castigo, y de que dondequiera que sufra el justo, se realiza una expiación purificadora. Este es un convencimiento indeleble, porque brota de las honduras de nuestro ser, del sentimiento de que somos unidad, y del otro mundo que está allende al mundo de los fenóme-

nos. Escarnecidas o negadas, estas ideas que se atribuyen a un pasado irrevocable, resurgen perennemente vivaces en nuestro sentimiento moral. Pues bien: tales ideas pertenecen a la serie de las que suscitó la muerte de Cristo, que de ella fueron inmediata consecuencia. Otras ideas tuvieron idéntico origen -que si bien de menor alcance,han producido grandes efectos;- pero aquéllas fueron las primordiales, consolidadas, por así decirlo, en la firme creencia en la pasión y muerte de Jesús como acto decisivo, realizado por él en pro de nosotros. El intento de estimar un acto semejante conforme a cálculo o medida, intento que no tardó en hacerse, sería expuesto a las más repugnantes paradojas; pero, en cambio, es muy posible darse cuenta de él reproduciendo en nuestra alma el sentimiento primitivo por aquel acto producido, y reproducirlo con su propia espontaneidad y sinceridad. Y si consideramos, además, que, según los propósitos manifiestos de Jesús, su muerte debía servir "en pro de muchos", debía ser un acto solemne del cual quedaría un recuerdo perpetuamente eficaz- en lo cual no concibo que pueda haber asomo de duda,- no nos será costoso entender cómo la muerte en la cruz, "la deshonra del Gólgota", debía fatalmente llegar a ser el punto culminante de la misión de Cristo.

Y no solamente Cristo es el Señor por haber muerto en pro de los pecadores, sino también por ser el Resucitado, el Viviente. De no ver en la resurrección más que un cuerpo en carne y huesos al que se devuelve la vida, no valdría la pena de extendernos en el examen de la tradición. Mas no es así. El Nuevo Testamento distingue la *fe pascual* de las pruebas en que se funda; esto es, la proclamación de que está vacío el sepulcro y la aparición de Jesús. Atribuye el Evangelio a estas pruebas grandísima valía, pero quiere que la fe pascual sea independiente de ellas. La historia de Tomás es relatada con el exclusivo objeto de hacer comprender que el cristiano debe tener la fe pascual, aunque carezca de toda prueba. "Bienaventurados aquellos que no han visto, y han creído". Los discípulos que iban a Emmaus fueron amonestados porque no tenían fe en la resurrección, y no les valió la excusa de que no se habían enterado todavía. "El Señor es el Espíritu" dice Pablo, y en esta afirmación está contenida virtualmente la resurrección. El anuncio pascual describe el milagro realizado en el huerto de José de Arimatea, milagro que no habían visto ojos humanos; cuenta cómo estaba vacío el sepulcro y cómo las mujeres y los discípulos lo miraron por dentro, cómo apareció el Señor, transfigurado hasta el punto de que no fue reconocido por sus familiares, y refiere las palabras y las acciones del Resucitado. A medida que avanza el relato, los datos ganan en precisión y certidumbre. Mas siempre queda aparte la fe pascual, consistente en la certidumbre del triunfo alcanzado por el Crucificado sobre la muerte, en la carencia de dudas sobre el poderío y la justicia de Dios, en creer que no puede haber muerto. Aquel que fue escogido por Dios como su primogénito entre tantos hermanos. ¿En qué se cimentaba la fe pascual de Pablo? Tenía por cierto el origen divino del "segundo Adán", y no era capaz de poner en duda que viviera el Hijo de Dios, porque el mismo Dios se lo había declarado en el camino de Damasco. Se manifestó "en mí", dice Pablo; pero la revelación interna iba acompañada de una visión real, tan clara y potente como ninguna otra. ¿Se enteró el apóstol de que estaba vacío el sepulcro? Eximios teólogos lo dudan; yo lo conceptúo verosímil no más, ya que nadie es capaz de tenerlo por cierto. Lo cierto es que para Pablo, lo mismo que para los otros discípulos, no estaba la prueba decisiva en el sepulcro vacío, sino en la aparición del Señor. Yo presumo que nadie puede formarse un concepto claro de tales apariciones, mediante la lectura de las narraciones de Pablo y de los Evangelios. De ser así, no contándose con tradición alguna absolutamente digna de crédito acerca de aquellos acontecimientos, ¿cómo puede sostenerse la fe pascual? En este punto es necesario decidirse: o bien se da a la fe un cimiento inestable, expuesto sin cesar a nuevos embates de la duda, o bien se renuncia a cimentar la fe, se repudia con aquellos cimientos el milagro sensible. En todo caso, hay que buscar la verdad y la realidad en las raíces de la fe y en lo que de ellas se deriva. No importa lo acaecido en el huerto de José de Arimatea, ni vale nada nuestra opinión acerca de las apariciones, para que resulte fuera de toda duda que en el sepulcro de Cristo se originó la fe indestructible en la victoria sobre la muerte y en la

vida eterna. No tienen nada que ver Platón, ni la religión persa, ni las ideas y escritos del hebraísmo subsiguiente. Todo esto se habría desvanecido, como así en efecto sucedió, ante la certidumbre de la resurrección y de la vida eterna, que salió del sepulcro de Cristo; la fe en Jesús viviente es aún hoy fundamento de las esperanzas cristianas, título de ciudadanía en la ciudad eterna. Gracias exclusivamente a esta fe nos parece tolerable la vida terrenal. "Así hubo de libertar a todos aquellos que, por temor de la muerte, estaban durante su vida sujetos a servidumbre", escribe el autor de la Epístola a los Hebreos. Y así es verdaderamente. Hechas las debidas excepciones, que no son muchas, podemos aseverar que aún hoy todos aquellos que, casi en contradicción con la naturaleza, tienen fe en el infinito precio del alma humana, que no temen a la muerte, que se consuelan de los dolores de este mundo pensando en la gloria futura, sienten de tal manera la vida por creer que Jesús triunfó de la muerte, fue resucitado por Dios y ascendido a la gloria eterna. Y, no de otra manera podríamos explicarnos la fe de los primeros discípulos, a cuyo parecer el Señor vivía, sino poniendo por fundamento de su fe la fuerza que de él emanaba. Sentían la indestructibilidad de la vida, en cuanto de él procede; quizás de momento los haría vacilar la muerte del Señor, pero la fuerza de él triunfó de todo. Dios no podía abandonar al Cristo en las garras de la muerte, y por esto vive, galardón de aquellos que se han dormido en Dios. La humanidad logró, pues, la certidumbre de una vida eterna en el tiempo y más allá del tiempo, no por vía de especulaciones filosóficas, sino por haber presenciado la vida y muerte de Jesús, por haber sentido que está Jesús perennemente con Dios. Esta fe queda sentada sobre firmes cimientos, porque han fracasado todas las tentativas para fundamentar con pruebas la certidumbre de la inmortalidad: la fe no requiere demostración. "Estás obligado a creer —dice justamente Goethe— porque los Dioses no dan prueba alguna material". La creencia en el Dios viviente y en la vida eterna es un acto de la libertad otorgada por Dios.

Jesús es el Señor, por ser aquel que fue crucificado y resucitado; este artículo de fe que expresa toda la relación de la humanidad con él, se

hizo mina inagotable de especulación, de sistemas y de disputas. En el concepto de "Señor" se englobaron las multiformes imágenes del Mesías con todas las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento. Pero entonces no había aún sistemas doctrinales eclesiásticos referentes al Cristo; para ingresar en la comunidad cristiana, bastaba acatar en Jesús al Señor.

II. La religión vida, o sea la religión en acto, constituye el segundo de los caracteres de la cristiandad primitiva; es decir, que cada uno de los individuos de la comunidad cristiana, sin exceptuar a los siervos, vivía en Dios y Dios en él. Obsérvase aquí que de esta sumisión incondicional, de esta abdicación en Jesús, parece deducirse que la religiosidad no había de pasar de una vigorosa subordinación a la palabra de Cristo, una voluntaria servidumbre. El lector de las Epístolas de Pablo y de los Actos de los Apóstoles notará, efectivamente, en aquellas páginas el incondicional acatamiento a las palabras de Jesús; pero también se hará cargo de que no es aquella devoción el motivo predominante en la cristiandad primitiva.

Aparece otro hecho mucho más característico, y es la relación viviente y personal que cada uno de los cristianos mantiene con el mismo Dios. Y en este punto, parécenos oportuno citar el hermoso libro do Weinel: *Efectos del Espíritu y de los espíritus en la época postapostólica.*

Continuando la exposición magistral de Grenkel en su *Tratado del Espíritu Santo,* Weinel explica admirablemente un problema hasta hoy desatendido: el de saber cuál fuera la función del "Espíritu" en la primitiva cristiandad, en qué ámbito y en qué formas se realizara tal función, y de qué manera conviene juzgar los fenómenos con el Espíritu relacionados. En compendio, el libro de Weinel es lo siguiente: "Haber recibido el Espíritu Santo y obrar por virtud de él, significa vivir una vida autónoma e inmediata, poseer un sentimiento religioso conforme con la vida, sentirse íntimamente unidos a Dios, en quien por intuición se ve la soberana realidad". Esta condición del ánimo no es la que supondríamos al admitir la subordinación incondicional a la autoridad de Jesús. Ser hijo de Dios, haber recibido el Espíritu Santo y ser discípulo de Cristo, viene a ser lo

mismo. El concepto de que solamente es verdadero discípulo de Cristo quien está animado por el Espíritu de Dios, nos lo muestran los Actos de los Apóstoles, que empiezan con la narración del descenso del Espíritu Santo. El que escribió los Actos de los Apóstoles se daba cuenta de que, para ser realmente religión suprema y definitiva, la religión cristiana debía establecer una relación viva e inmediata entre Dios y cada uno de los hombres. La coexistencia, casi diríamos la compenetración recíproca de la devoción ilimitada al "Señor" y de la libertad del alma en el Espíritu, constituye el carácter singularísimo de esta religión, resumen y cifra de su grandeza. Los efectos del Espíritu se manifestaron por doquier, en el terreno de los sentidos tanto como en el de la voluntad y de la acción, en las más profundas especulaciones lo mismo que en la exquisita percepción de cuanto pertenece a la moral. Las fuerzas elementales de la religiosidad espontánea, oprimidas por la dogmática y la liturgia, recobraron su libertad y se manifestaron en éxtasis, en señales y en prodigios, en la exaltación de todas las funciones vitales hasta el estado anormal y patológico. No obstante, aquellos fenómenos de orden pasional y portentoso, fueron considerados puramente individuales. Nunca llegó a olvidarse que junto a tales hechos había efectos del Espíritu otorgados a todos, indispensables a todos; por esto dice el apóstol Pablo: "Mas el fruto del Espíritu es caridad, alborozo, paz, resistencia a la ira, benevolencia, bondad, fe, mansedumbre y continencia". En lo cual se delata también la originalidad y la grandeza de la religión cristiana, la cual jamás concedió importancia excesiva a las fuerzas elementales que había suscitado, y por encima de cualquier forma del éxtasis y el arrobo glorificó su contenido moral y su disciplina, manteniéndose siempre firme en la creencia de que el Espíritu de Dios es espíritu de santidad y amor, sea cual fuere el modo de manifestarse.

III. El tercer carácter de la primitiva cristiandad está en la vida santa, toda pureza y fraternidad, y en la esperanza de la pronta vuelta de Cristo. Las vicisitudes por que pasó más tarde la Iglesia motivaron la preferencia en investigar y estudiar dentro del Nuevo Testamento las disquisiciones dogmáticas, abandonando los lugares que tratan de la vida de los primitivos cristianos y contienen amonestaciones morales. Y, no obstante, este asunto ocupa buena parte de las epístolas en el Nuevo Testamento y aun varios de los llamados "lugares dogmáticos" no tienen otro fin que el de moralizar. Jesús enseña a sus discípulos que la moral está por encima de todo, y la primera cristiandad sabía que su mayor deber consistía en cumplir la voluntad y vivir en comunidad de santos: esta era su razón de ser, fundamento de su misión. Venían a continuación, conforme a las palabras de Jesús, la pureza y la fraternidad en que se compendia toda la acción moral. La pureza se entiende en el sentido más amplio y comprensivo de la palabra; esto es, aborrecimiento de todo lo que no sea santo, íntima complacencia sacada de la verdad, serenidad del ánimo, amor hacia cuanto sea noble y digno. Refiérese también la pureza al cuerpo: "¿No sabéis acaso que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo que está en vosotros? Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo". Fortalecidos con estos sentimientos, los antiguos cristianos se lanzaron a la pelea contra los pecados de la impureza, que los gentiles no tenían tan siquiera por pecados. Limpios de toda culpa, como hijos de Dios, en medio de la generación presa del mal y de la impiedad, resplandecientes como la luz del mundo debían de aparecer aquellos cristianos, y así se mantuvieron. En ser santos como Dios y puros como genuinos discípulos de Cristo consistía el objetivo que se impuso con su renuncia la primitiva comunidad cristiana. Conservarse libres del contagio mundanal: tal era el ascetismo que los primeros cristianos predicaban con el ejemplo.

La otra condición esencial de la cristiandad primitiva era la fraternidad. En el pensamiento de Cristo germinó ya una nueva forma de comunidad entre los hombres, cuando en sus sentencias identificaba el amor de Dios con el amor del prójimo. Así lo entendieron los primeros cristianos, al constituir desde los comienzos entre ellos, y no de palabra solamente, sino con obras, una ardiente fraternidad. Al llamarse unos a otros "hermano", se percataban de todos los deberes que el nombre impone y procuraban mostrarse dignos de él sin necesidad de leyes coercitivas, prestán-

dose voluntariamente para todo unos a otros, según las fuerzas y caudales. Parece, que hasta se llegó en Jerusalén a formalizar una voluntaria comunidad de bienes; a lo cual se refieren los Actos de los Apóstoles, pero nada dice Pablo de ello, y si el informe incompleto que poseemos es verídico, es de presumir que el ejemplo no pareció digno de imitación a Pablo ni a las comunidades cristianas salidas de entre los gentiles. Es verosímil que se considerase inconveniente promover una reforma en las ordenaciones referentes a la vida externa. La hermandad que los "Santos" querían realizar, se resume en dos máximas: "Si un miembro padece, todos los miembros compadecen". "Lleve uno el peso del otro; así cumpliréis la ley de Cristo".

CAPÍTULO X

LA RELIGIÓN CRISTIANA EN LA ÉPOCA APOSTÓLICA (FINAL)

CREIA la primitiva cristiandad en Jesús su Señor, y esta creencia expresaba el abandono incondicional en él, la confianza en él, príncipe de la vida. Cada uno de los cristianos sentíase en comunión directa con Dios por virtud del Espíritu, sin tener que recurrir a sacerdotes ni a otros intermediarios. Además, aquellos "Santos" estaban estrechamente asociados y se imponían el deber de vivir como hermanos con austeridad y pureza; punto este acerca del cual aún nos queda algo que decir.

A pesar de los entusiasmos suscitados por aquella religión identificada con la vida, fueron relativamente escasos los fenómenos irregulares, los arrebatos impulsivos y apasionados; prueba de la robustez moral de aquella nueva predicación y de su influjo sobre las conciencias. Acaso estos fenómenos fueran algo más frecuentes de lo que nos dicen los textos de que disponemos; pero es indudable que no constituían la regla, como también es indudable que el apóstol Pablo no fue el único empeñado en corregir aquellos extravíos así que se manifestaban. Nada de querer extinguir el "Espíritu"; pero cuando el entusiasmo llegaba al extremo de ha-

cer aborrecible el trabajo, como sucedió en Tesalónica, o cuando la elocuencia sagrada degeneraba en éxtasis como en Corinto, el Apóstol amonestaba con rudeza a los fieles diciéndoles: "Quien no quiera trabajar, que no coma", y añadía: "En la iglesia me place mejor proferir cinco palabras conformes a mi pensamiento a fin de enseñar a los demás, que diez mil en lenguaje extraño". Pero con mayor relieve aparece todavía la tranquilidad espiritual y la robustez de los caudillos del primitivo cristianismo en las advertencias morales que encontramos no solamente en las epístolas de Pablo, sino también en otros textos, como, verbigracia, en la Primera Epístola de Pedro y en la de Jaime. El carácter cristiano cuadra a las más sencillas y grandes relaciones fundamentales de la vida humana; los cristianos deben ser alentados, sostenidos, iluminados por el Espíritu. En las recíprocas relaciones entre cónyuges, entre padres e hijos, entre amos y criados, en la asistencia a las viudas y a los huérfanos y en una más vasta esfera, en las relaciones con la autoridad y con la circunstante sociedad pagana, debe afirmarse el "culto de Dios". ¿Dónde hallar en la historia una religión que, al igual de la cristiana haya tenido tan intensa y perfecta conciencia de la vida ultraterrena y al propio tiempo haya consolidado, como el cristianismo, los cimientos morales de la sociedad civil? Podrá alguien, quizás, al leer el Nuevo Testamento, no sentirse subyugado por el fervor que rebosa en la predicación de la fe, pero no permanecerá indiferente ante la claridad, la abundancia, la fuerza y la delicadeza de los conceptos morales que dan a esta predicación incomparable valor.

Una consideración, da mayor importancia aún, conviene tener en cuenta. Los primeros cristianos vivían en la expectativa de la pronta vuelta de Jesús, esperanza que era razón poderosísima para desdeñar las vilezas del mundo, los dolores y alegrías de esta vida. Claro que se engañaban; pero aquella ilusión fue, no obstante, un medio eficaz para elevarlos por encima del mundo, para enseñarles a estimar justamente a los grandes lo mismo que a los pequeños, para distinguir las cosas temporales de las eternas. Fenómeno que se repite en la historia de las religiones es el que favorece a un nuevo y grande motivo religioso, dotado ya de elementos

suficientes para triunfar, con la agregación de un coeficiente que acreciente y consolide sus efectos. Así vemos que desde Agustín a los tiempos modernos, cada vez que resurgió la cuestión moral del pecado y de la gracia, se presentaba la potente ayuda de la idea de la predestinación, a pesar de que no era inherente a la cuestión. Así, la conciencia de ser los elegidos de Dios alentaba a las huestes de Cromwell y confortaba a los puritanos de aquende y allende el Océano; y también aquella conciencia era no más que un coeficiente. Así en la Edad Media la doctrina de la pobreza robustece la renovación religiosa iniciada con la palabra y el ejemplo de San Francisco, si bien aquella doctrina era ya de por sí una fuerza. Estos coeficientes, —entre los cuales hay que contar la persuasión en la época apostólica de haber visto al Señor después de muerto— nos prueban que la religión, a pesar de su condición de cosa íntima superior a todas las demás, no surge y se esparce por virtud propia únicamente, sino que requiere auxilios externos.

Pero, respecto de la época apostólica, lo que mayormente conviene poner de relieve es, que ni la ferviente esperanza escatológica ni el entusiasmo desenfrenado impidieron a los cristianos ocuparse en santificar la vida terrenal.

Los tres elementos que hemos expuesto como principales y característicos de la cristiandad primitiva, podían también encuadrarse, por así decirlo, en el marco del Hebraísmo y ser recibidos en la sinagoga.

No era difícil conocer en Jesús al Señor, coordinar el nuevo orden religioso con la religión de los antepasados y transformar el conventículo hebraico en una hermandad cristiana. Así sucedió con las primeras comunidades cristianas en Palestina. Pero los nuevos elementos en su vigoroso desarrollo sucesivo, tienden a sobresalir del hebraísmo. Jesucristo es el Señor, pero no ya solamente de Israel; es el Señor de la historia, el caudillo de la humanidad. La comunión directa con Dios, sustancia de la nueva religión, inutiliza al intermediario del culto tradicional y de sus sacerdotes. La nueva hermandad rebasa todas las asociaciones antiguas y les quita

todo mérito. La evolución interna, impulsada virtualmente por el principio nuevo, empieza sin tardanza. No fue Pablo el iniciador de aquella evolución; antes que él y al propio tiempo que él, numerosos cristianos que le eran desconocidos —los cristianos de la *Diáspora*— comenzaron a recoger gentiles haciendo caso omiso de las prolijas y taxativas disposiciones de la Ley, que interpretaban en sentido espiritual y simbólico. Ya mucho antes, si bien por diversos motivos, había sido adoptado aquel sistema por una secta hebraica, fuera de Palestina; la interpretación filosófica rompió las férreas trabas de la religión hebraica llevándola a ser religión espiritual y universal. Aquella evolución del hebraísmo parecía precursora, y en gran parte lo era, del cristianismo; de lo cual sacaron provecho los cristianos, avanzando por aquel camino hasta derribar poco a poco la tiranía del hebraísmo histórico y de sus estrechas leyes religiosas.

Pero no podía ser definitivo aquel resultado. Mientras no se hubiese proclamado la abolición de la religión antigua, perduraría el recelo de que los viejos preceptos recobrasen en las sucesivas generaciones el significado íntegro de otros tiempos. No falta en la historia de la religión los ejemplos de cultos y doctrinas religiosas tradicionales cuya sustancia se ha disgregado y desvanecido, pero cuya forma permanece. Hay que abolir esta forma y para ello no hay más procedimiento que el de la interpretación simbólica. Y no basta, pues cuando, al parecer, se ha substituido por completo lo viejo por lo nuevo, mediante las tendencias y las ideas contemporáneas, súbitamente resurge lo antiguo, mal enterrado. Es que no hay nada más robusto que la letra del ritual, de la liturgia, de la religión oficial. Una nueva idea religiosa podrá prosperar durante un tiempo determinado; pero si en el momento decisivo no tiene la energía necesaria para romper todo lazo con el pasado, y para formarse —por así decirlo— un cuerpo, no durará mucho, y volverá a la nada sin remisión. Nada más conservador, más tenaz que una religión constituida, que no deja sitio para ninguna otra forma algo más elevada, de manera que no queda más remedio que aniquilarla. Por consiguiente, si el cristianismo de la época apostólica hubiese persistido en sus quintesenciadas y conceptuosas interpretaciones de la Ley, en su empeño de conciliar la nueva religión con la antigua, no habría logrado resultado alguno duradero. Se hizo necesario un hombre que declarase abolida la vieja Ley, y pecaminosa la persistencia en observarla porque todo estaba ya renovado.

El hombre que realizó esta misión es el apóstol Pablo, y en ella consiste su grandeza histórica.

Es Pablo el personaje más insigne del cristianismo primitivo: por ello se explican las contradicciones entre los juicios acerca de su labor.

No hace muchos años, un eminente teólogo protestante afirmaba que Pablo, con su teología rabínica, fue el corruptor de la religión cristiana. En cambio, otros le consideran fundador verdadero de la misma religión. Y los que lo han estudiado detenidamente afirman, en su mayoría, que Pablo fue quien mejor comprendió la obra del Maestro y quien con mayor eficacia la continuó.

Este último juicio es, en opinión nuestra, el más conforme con la verdad. Los que le acusan de haber sofisticado el cristianismo no han sentido el soplo espiritual de aquel gran hombre, no lo han conocido más que por sus vestiduras, por su educación escolástica. Pero los que lo ensalzan o critican como a fundador de la religión cristiana, se encuentran obligados a condenarse a sí mismos cuando llegan al punto decisivo, y a declarar que la conciencia que alentaba en el apóstol no era más que una voluntaria ilusión. Nosotros no queremos saber más de lo que dice la historia, que conceptúa a Pablo misionero de Cristo, y como su palabra nos dice con suficiente claridad lo que él quería ser y lo que fue en realidad, lo tenemos estrictamente por el discípulo de Cristo, el Apóstol, que no solamente trabajó más que los otros, sino que obtuvo mayores resultados que los demás en conjunto.

Pablo sacó la religión cristiana de entre los jirones del hebraísmo. Cómo lo hizo, se explica examinando los siguientes hechos:

1°. Pablo fue quien entendió fundadamente el Evangelio como anuncio de la redención consumada, y de la salvación, no ya futura, sino presente. Pregonó la crucifixión de Cristo y su resurrección, para

abrir a los hombres el camino que los lleva hacia Dios, y para traer a esta tierra la justicia y la paz.
2°. Pablo fue quien, sin ambajes, promulgó el Evangelio como un documento que abolía la religión de la Ley.
3°. Aseguró Pablo que la nueva fórmula religiosa atañe al individuo, es decir, a todos los hombres. Persuadido de esto, y con plena conciencia de sus actos, predicó el Evangelio entre las gentes, lo arrancó del materno solar hebraico y lo trasplantó al mundo greco-romano. No hay en el Evangelio una fórmula conciliatoria entre griegos y hebreos, porque pasó ya el tiempo del hebraísmo. Pablo llevó el Evangelio del Oriente, donde más tarde no pudo ya fructificar, al Occidente.
4°. Pablo fue quien sistematizó el Evangelio, mediante el dualismo esquemático entre el Espíritu y la carne, la vida externa y la vida interior, la muerte y la vida. Hebreo de nacimiento y fariseo por su educación, prestó al Evangelio el lenguaje que lo hizo comprensible no solamente a los griegos, sino a todos los hombres, y lo coordinó con el patrimonio espiritual que se había ido elaborando durante siglos.

En estos elementos, cuyas influencias recíprocas no podemos ahora exponer más prolijamente, consiste la grandeza histórica y religiosa del Apóstol. Respecto del primero de ellos, me parece que no será del todo inconveniente repetir las palabras del más autorizado de los modernos historiadores de la religión, Wellhausen, quien dice: "Principalmente por obra de Pablo, el Evangelio del Reino se convierte en el Evangelio de Cristo; deja de ser la profecía del Reino para comprobar la realización de la profecía por obra de Jesús. En tales condiciones, la redención pasa del futuro al presente. Según Pablo, la fe es mucho más que esperanza; presiente en la conciencia eficaz de la filiación de Dios la bienaventuranza venidera; triunfa de la muerte y anticipa en la tierra la vida nueva. Ensalza Pablo la fuerza que se manifiesta en los débiles; encontrando suficiente la gracia de Dios, porque sabe que ninguna violencia, presente o futura, conseguirá arrancarlo a sus pobres, porque sabe que todo es medio de mejorar para quienes aman a **Dios".**

Ciertamente para desarraigar la nueva religión del suelo natal y propagarla en terreno del todo diferente se requería un caudal poderosísimo de fuerza, de inteligencia y de inagotable esperanza. El islamismo, hijo de Arabia, persistió como religión árabe por doquiera se esparció. El budismo ha tenido siempre su mayor consistencia en la India. Pero la religión cristiana, nacida en Palestina, y consolidada por su fundador en la tierra natal, se libertó, en el transcurso de pocos años, de todo vínculo original. Pablo la opone justamente a la religión hebraica cuando dice: "Cristo es el fin de la Ley". Y no sólo la religión cristiana salió en bien de la prueba de abdicar su origen, de propagarse en diversos terrenos, sino que pareció destinada precisamente a esta difusión. Hizóse el cristianismo la más robusta columna del imperio romano y de la civilización oriental entera. Si durante el primer siglo de nuestra era, como observa justamente Renan, alguien hubiese dicho al Emperador que el mísero hebreo, emisario de Antioquía, "debía llegar a ser su principal colaborador", debía proporcionar al imperio indestructibles cimientos, habría pasado por loco de remate sin más que decir la verdad escueta. Pablo reforzó el Imperio y fundamentó la civilización cristiana en Occidente. Cuando ha perecido la obra de Alejandro Magno, permanece la obra de Pablo. Rindamos, pues, el homenaje debido al hombre que, sin la autoridad de la palabra del Señor, emprendió la atrevida empresa de hacer triunfar el espíritu del Cristianismo sobre la letra; pero la justicia exige que honremos también a los discípulos que oyeron la palabra viva de Jesús y que después de hondas luchas se decidieron a dar su adhesión a la doctrina de Pablo. En cuanto la conversión de Pedro, la conocemos por informes precisos; de los demás sabemos indirectamente que también siguieron al Apóstol de Occidente. Caso realmente maravilloso el de aquellos hombres, en cuyos oídos sonaba todavía la palabra del Maestro, ante cuyos ojos persistía la imagen inolvidable, que habían sido discípulos fieles, y que se adherían a una interpretación, secundaban un apostolado que en partes de principal im-

portancia parecía separarse de la predicación evangélica y que condenaba a muerte la religión de Israel. La historia nos explica con evidencia y en brevísima serie de acontecimientos cómo en aquel caso trascendental hay que distinguir la sustancia de la forma, el núcleo de la envoltura caduca. Eran envoltura los rasgos hebraicos de la predicación de Jesús, sin exceptuar ciertas sentencias tan explícitas como esta: "Yo no he sido enviado más que para rescatar las ovejas extraviadas de la casa de Israel". Gracias al espíritu de Cristo, los discípulos resolvieron sin vacilar el problema. Los discípulos directos de Cristo, dejando aparte los de la segunda y de la tercera generación, que tenían el recuerdo del Señor ya borroso, salieron en bien de la tremenda prueba; acontecimiento el más memorable de la época apostólica.

Pablo no violó los principios íntimos y esenciales del Evangelio, como la fe incondicional en Dios Padre de Jesús, la fe en el Señor, la remisión de los pecados, la certidumbre de la vida eterna, la pureza y la fraternidad; y con ello hizo del cristianismo la religión universal, y asentó los cimientos de la gran Iglesia. Pero mientras se derrumbaban los antiguos obstáculos y las vetustas barreras, no se podía imposibilitar que surgieran dificultades nuevas que amerguaron la sencillez y la fuerza de aquel gran movimiento mental. Para terminar nuestro estudio de la época apostólica, debemos ahora fijarnos en estas variantes:

1°. El divorcio con la Sinagoga y la fundación de nuevas iglesias independientes tuvieren consecuencias decisivas. Como principio fundamental, se proclamó que la comunidad de Cristo, esto es la *Iglesia,* era celestial, suprasensible, como perteneciente a la jurisdicción de la conciencia; pero también se creía que cada una de las comunidades cristianas era manifestación patente de la iglesia celestial. Rotos los vínculos con la comunidad antigua o abolido todo vínculo desde los principios de la nueva religión, la constitución de hermandades debía a la fuerza cobrar extremada importancia y suscitar vivísimo interés. Podía Jesús en sus parábolas y en sus sentencias no cuidarse de las condiciones externas, puesta la atención exclusivamente en el fin principal, ya que no le preocupaba cómo

germinaría y crecería la sementera; veía a su entorno el pueblo de Israel con sus ordenaciones históricas, y no pensaba en mutaciones externas. Pero ya se rompió todo vínculo con aquel pueblo, y no puede durar un movimiento religioso que carezca de cuerpo; hay que producir formas nuevas para la vida social y para el culto común. Pero estas formas no se improvisan; efecto lento en parte, de necesidades concretas; del ambiente en otras partes, y de las condiciones preexistentes. Por tal camino las comunidades cristianas nacidas entre los gentiles lograron constituirse un cuerpo, encarnar en un organismo: ya produciendo poco a poco formas nuevas de manera independiente; ya aprovechando las condiciones existentes y adaptándolas a sus conveniencias.

Suele atribuirse a la forma un valor especial; tanto es así, que siendo el medio oportuno para mantener unida una asociación, sucede que poco a poco, sin que nadie se aperciba, el símbolo va a ocupar el lugar de la cosa representada; o cuando menos persiste el peligro de que sobrevenga este cambio a cada momento. El peligro es tanto mayor, en cuanto el hombre puede incesantemente percibir las formas, y someterlas a su dominio, mientras la vida interna escapa a todo examen y a toda acción coercitiva. Lo natural y necesario era, una vez cortados los lazos con la comunidad hebraica, contraponer a ella una comunidad nueva; entonces la fuerza consciente del movimiento cristiano se manifestó precisamente con la creación de la *Iglesia* que se afirma en el mundo como nueva Israel. Pero la constitución de la Iglesia, y de las iglesias, motivó un nuevo interés; al elemento espiritual se agregó presto un elemento externo: derecho, disciplina, dogmas, liturgia, una vez formados empezaron a desarrollarse y afirmarse, conforme a su propia lógica. La sustancia del Cristianismo acabó por perder su valor intrínseco, y sin que nadie lo advirtiera, con innumerables hilos ocultos se encontró enredada en la trama de los hechos históricos.

2°. Como hemos indicado, la doctrina de Pablo consiste principalmente en la Cristología, entendida en el sentido de que la redención está ya consumada, de que la salvación no es cosa del porvenir sino del pre-

sente. Por esta razón insiste con tal tenacidad sobre la crucifixión y la resurrección, así como sobre el axioma: "El Señor es el Espíritu". En otras sentencias suyas se muestra igualmente el carácter absoluto de la religión cristiana, como por ejemplo: "Por Cristo nos reconciliamos con Dios". "Si alguno está en Cristo, será una nueva criatura". "¿Quién nos apartará del amor de Dios?" Pero es de notar que cada una de estas fórmulas tiene su lógica y sus peligros. Para desvanecer uno de estos peligros debió luchar el mismo apóstol; ante la eventualidad de que sus discípulos, una vez admitida la redención, se valiesen de aquella seguridad para descuidar el cumplimiento de los deberes de la vida nueva. La palabra textual de Jesús excluía tal riesgo; mas la fórmula de Pablo era menos taxativa. Aun en épocas menos remotas, los más autorizados y austeros intérpretes de la doctrina cristiana tuvieron que insistir siempre acerca del mismo tema: No vale fiar en la redención, en la remisión de los pecados, en el Juicio final, si falta el horror al pecado y la imitación de Cristo. ¿No es sabido que, en la historia de la Iglesia, la doctrina de la "redención objetiva" fue causa de graves tentaciones, y en más de una generación se aminoró con tal motivo la dignidad de la religión? Se convirtió en falacia el concepto de la redención, que en balde se buscará en la predicación de Jesús tan incondicional e independiente de toda contingencia. Claro que el cristianismo es la religión de la redención; pero este concepto de la redención es muy delicado, inseparable de la vida y de la conciencia personal, así como de la elevación moral del individuo.

Quedaba aún otro peligro, enlazado estrechamente con el anterior: si la redención es inherente a la persona y la obra de Cristo, ¿cómo rechazar la opinión de que importa por encima de todo conocer exactamente esta persona y su obra? La ortodoxia cristológica reivindica sus derechos, y se aloja en el centro de la religión con desdoro de la majestad y la sencillez del Evangelio. También aquí se observa la exclusión del peligro atendiendo estrictamente a la palabra de Cristo; en Juan está escrito: "Si me amáis, observad mis mandamientos". Pero ateniéndonos a la doctrina religiosa tal como fue propagada por Pablo, puede resurgir el peligro,

como en efecto resurgió. Durante un período se enseñó en la iglesia que importa más que todo saber quién fue Cristo en persona, cuál fue su naturaleza, etc. Pablo se aparta extraordinariamente del mal camino: -quien reconozca a Cristo por su Señor hablará por virtud del Espíritu Santo- pero es indudable que el sistema de los conceptos religiosos determinados gracias a su especulación, contribuyó también al extravío.

Poner la Cristología como fundamento y sustancia del Evangelio, por mucho que satisfaga a requirimientos de la razón, constituye un extravío, según nos muestra la predicación de Jesús que en todas sus partes atiende constantemente al punto esencial, y sin vacilar coloca a todos los hombres ante su Dios. No negamos con esto la razón que pudiera alegar Pablo para compendiar toda la doctrina cristiana en la enseñanza de Jesús crucificado, ya que lo hacía con objeto de manifestar el poder y la sabiduría de Dios, y que el amor de Cristo lo hacía servir para suscitar el amor de Dios. Así, hoy todavía, el conocimiento de Cristo es el medio que sirve para inculcar en millares de conciencias la fe cristiana. Pero no es lo mismo esto que exigir la adhesión a un sistema doctrinal referente a la persona de Cristo.

Otro hecho nos queda digno de examen. Siguiendo Pablo la dogmática mesiánica, y obedeciendo a la impresión que le produjera Cristo, expuso el principio, ideado por él, de que no solamente Dios fue en Cristo, sino que también Cristo poseyó una particular esencia celestial. Para los hebreos, tal principio no rebasaba las lindes de la tradición mesiánica, pero en los helenos debía suscitar ideas completamente nuevas. La sola aparición del Cristo, el ingreso de un Ser divino en este mundo nuestro, debía presentarse como principio soberano identificándose con el hecho de la redención. No encontramos aún este concepto en Pablo, quien se mantiene en el punto decisivo de la crucifixión y la resurrección. La venida de Cristo a este mundo es considerada bajo el aspecto moral, como ejemplo para nuestra conducta. "Se ha hecho pobre por amor hacia nosotros"; esto es, se ha humillado hasta nuestro nivel.

Mas la interpretación de Pablo no podía ser duradera: el hecho de

la venida de Cristo a la tierra, del descenso de un Ser divino, era sobrado grande para permanecer en segundo término. Lo que sucedió luego es que puesto aquel hecho en lugar preeminente, disputaba la primacía al Evangelio, que se quedaba con un significado y un interés muy quebrantados. El que se fije en la historia de los dogmas comprobará la exactitud de esta observación. De la extensión que semejante extravío alcanzó, nos ocuparemos en las conferencias siguientes:

3°. La nueva Iglesia se encuentra con la posesión de un libro sagrado, que es el Viejo Testamento. Pablo predicaba la derogación de la autoridad de la antigua Ley; y sin embargo, encontró la manera de conservar 'el Viejo Testamento entero. ¡Qué tesoro este para la Iglesia! Libro que edifica y consuela, que enseña y aconseja y relata la historia, tuvo incalculable valor para la vida y la apologética. ¿Cuál de las religiones con que el cristianismo vino a rozarse en el mundo greco-romano, podía hacer alarde de documento comparable? No obstante, la posesión de semejante documento no fue siempre saludable para la Iglesia, principalmente porque muchos lugares del libro exponen una religión y una moral diversas de las cristianas. Por extremados que fueran los esfuerzos con que se intentaba interpretarlo con tendencia espiritual y moral, no siempre se lograba idear a un lado el sentido original. Había en ello otro peligro, cuya realidad atestigua hoy la historia; el de que mediante el Antiguo Testamento penetrara en la Iglesia cristiana un elemento anticuado y moralmente inferior, no tan sólo en lo tocante a particularidades sino a la finalidad absoluta. Además, el Antiguo Testamento estaba ligado fuertemente a una grandeza política, a un principio nacional. La estrecha conexión del Antiguo Testamento y el Hebraísmo constituía un precedente; rota aquella conexión era natural que alguien pensara en sustituirla con otra valiéndose de un pueblo nuevo y de leyes análogas a las derogadas. El propio Pablo reconoce al parecer, como válidas algunas leyes del Antiguo Testamento, si bien en forma alegórica; ¿qué tiene de particular que sus secuaces e imitadores, con los tiempos cambiados estuvieran tentados a reverenciar otras leyes como mandamientos de Dios? Esta interrogación nos conduce al segundo

argumento: dado que los preceptos concretos extraídos del Antiguo Testamento no tuvieran en sustancia nada que repugnase a los fieles de la nueva religión, no dejaban por ello de traer peligros a la libertad cristiana, tanto a la libertad de conciencia como a la libertad externa, que era indispensable para ir a la constitución de la comunidad eclesiástica y de las ordenaciones referentes al culto y a la disciplina.

He intentado mostrar que el haber roto los vínculos con el Hebraísmo no proporcionó al Evangelio ilimitada libertad de evolución, porque se substituyeron nuevos obstáculos y frenos a los antiguos. Debemos tener presente aquí, que saliendo de la esfera de la pura espiritualidad, no hay progreso ni éxito en la historia, ni bien alguno, por lo general, que no tenga sus inconvenientes y sus sombras. El apóstol Pablo exclama consternado: "¡Nuestro saber es fragmentario!" La frase de Pablo puede aplicarse con mayor razón a las acciones humanas, a los acontecimientos humanos. En todo cuanto hace el hombre tiene que resignarse previamente a un daño; y aun viendo y conociendo lo mejor, está forzado a descuidar una cosa para conseguir otra. Aun las cosas más puras y más santas no pueden escapar a esta regla, cuando salen de la esfera de la espiritualidad para entrar en el mundo de los fenómenos y de los hechos.

Cuando el excelso Apóstol expiró en el año 64 de Cristo, bajo el acero de Nerón, tenía razón para repetir lo que de sí mismo había escrito poco antes a un hermano: "He peleado la buena pelea, he terminado el camino, he mantenido la fe". ¿Qué misionero, qué predicador o caudillo espiritual se le puede parangonar, ya por la grandeza de la obra realizada, ya por la santa energía con que la llevó a feliz término? Su palabra ferviente fue llama de vida, su corazón rebosó de amor paterno para con las almas a él confiadas, por las cuales luchó con todas sus fuerzas; cumpliendo ejemplarmente los deberes de maestro, de educador, de organizador. Al sellar con la muerte la grandiosa empresa de su vida, todo el imperio romano, desde Antioquía a Roma, desde Roma a la extrema España, estaba guarnecido por comunidades cristianas. No abundaban entre los cristianos los "poderosos según la carne", los magnates de la tierra; mas

eran los cristianos "luces del mundo" y en sus manos estaba el adelanto de la humanidad. No tenían gran cultura intelectual, pero poseían, sí, la fe en Dios viviente y en la vida eterna, conocían la perfección infinita del alma humana y sabían que está determinada esta perfección por la relación del alma con lo Invisible; vivían en la pureza y la fraternidad, o cuando menos, este era el modo de vivir ideal hacia el cual tendían todos sus esfuerzos. Unidos en Jesucristo, su soberano, constituían un pueblo nuevo; sentían que hebreos y helenos, romanos y bárbaros, debían juntarse en un solo pueblo por obra de los cristianos, y que iba a ser alcanzado el último y sumo grado en la historia de la humanidad.

Capítulo XI

La religión cristiana en su evolución hacia el catolicismo

PASÓ la época apostólica. En ella, según hemos visto, el Evangelio se emancipó del Hebraísmo que fue su cuna, para trasladarse a los más anchurosos espacios del imperio greco-romano. El principal autor de la magna empresa, del ingreso del cristianismo en la historia universal, es el apóstol Pablo. La adaptación del cristianismo a un orden de cosas completamente nuevo no era en sí impedimento para ulteriores adelantos; al contrario, iba por tal senda a establecerse en la humanidad entera, representada entonces por el *orbis romanus.* No podía evitarse, sin embargo, que surgieran y se desarrollaran formas nuevas, en las cuales encontró la religión cristiana cortapisas y coacciones, según veremos al hacernos cargo de

EL CRISTIANISMO EN SU EVOLUCIÓN AL CATOLISISMO

No ingresó el Evangelio en el mundo como una religión rígida y dogmática; en balde buscaríamos su manifestación clásica y perdurable

en un momento dado de su evolución social e intelectual, sin exceptuar la época apostólica. El historiador debe tener siempre presentes estas ideas directoras, al estudiar las vicisitudes de la religión cristiana a través de los siglos, desde la época apostólica hasta nuestros días.

La religión cristiana prospera sobre las antinomias del aquende y el allende, de la vida y la muerte, del trabajo y la negación del mundo, de la razón y del éxtasis, del hebraísmo y el helenismo; y precisamente por ello puede vivir en las condiciones más heterogéneas, así como en sus orígenes, el pesado lastre de la religión hebraica no le impidió desplegar sus energías. Seguramente, si no poseyera y manifestara esa potencia autónoma, no sería el cristianismo lo que es: religión viviente de los vivientes. Si confundimos la religión cristiana con el Evangelio, no tiene más que un fin: llegar al Dios viviente, abrir la senda por la cual cada uno de los hombres pueda hallar en sí mismo a su propio Dios, que le ha de otorgar fuerza, alegría y paz. Es puramente accesoria la cuestión de dilucidar cómo el cristianismo logra su fin, en el transcurso de los siglos; con los coeficientes del Hebraísmo o del Helenismo, del ascetismo o de la civilización, del gnosticismo o del agnosticismo, de una Iglesia reglamentada o de una asociación libre y espontánea: todo se reduce a formas transitorias, semejantes a la corteza que protege el árbol y resguarda la circulación de los jugos nutritivos, deleznables despojos que el tiempo produce y disgrega.

En los tiempos a que nos referimos, es decir, en el siglo II de nuestra era, sufrió la religión cristiana una profunda transformación, quizás mayor que la causante de la constitución de la Iglesia cristiana entre los gentiles, y de la relegación de las minúsculas hermandades de Palestina a último término.

Vamos a tomar como observatorio el año 200, poco más de un siglo después de la época apostólica. No habían pasado más de tres o cuatro generaciones. ¿Qué aspecto presenta la religión cristiana?

Se nos aparece una importante sociedad político-eclesiástica, rodeada de numerosas sectas que se apellidan cristianas, pero que la Iglesia desautoriza y persigue con saña. Aquella gran comunidad político-eclesiástica viene a ser una confederación de asociaciones e iglesias desparramadas por todo el imperio. Cada una de estas sociedades menores es autónoma; pero, en sustancia, todas están constituidas uniformemente, unidas por la misma dogmática y mediante reglas firmes y escuetas de intercomunión. De momento parece que la dogmática era cosa de poca monta; mas cada uno de sus postulados tiene grandísima importancia, y en su conjunto encierran numerosas cuestiones metafísicas, cosmológicas e históricas, a las que dan solución definitiva, constituyendo un sistema doctrinal completo respecto de la evolución de la humanidad, desde la creación hasta su futura modalidad.

No están incluidos en esta dogmática los preceptos de Jesús sobre la vida práctica, tenidos por "reglas de disciplina", y como tales bien distintos de las máximas de la fe. Mas cada una de las iglesias autónomas es también institución del culto, en la cual se adora a Dios, conforme a un solemne ritual. En esta institución resalta inmediatamente la característica distinción entre clérigos y laicos; ciertos actos del culto no pueden ser confiados más que al sacerdote, intermediario imprescindible. En general, el hombre no puede acercarse a Dios sino con un intermediario, que está en la ortodoxia, en las órdenes legítimas y en la Sagrada Escritura. La fe viva parece arrollada por la pasiva profesión de fe; la consagración individual a Cristo es substituida por la Cristología; a la ferviente expectación del Reino, sucede una teoría de la inmortalidad y de la unión con Dios; a la profecía, la exégesis erudita y la ciencia teológica; los eclesiásticos han ocupado el puesto de los hombres animados por el Espíritu; los hermanos se han cambiado en legos sujetos a tutela; no se realizan ya milagros ni curaciones portentosas, o bien son artificios sacerdotales; en vez del rezo que brota del corazón, himnos solemnes y letanías; el "Espíritu" es ya derecho imperativo. Y como los cristianos viven en medio de las vanidades del mundo, se presenta apremiante esta interrogación: "¿Hasta qué punto le es lícito al hombre participar de la vida mundanal sin dejar de ser cristiano?" ¡Qué cambio en poco más de un siglo!... Conviene, pues, que indaguemos cómo se ha producido el cambio, y luego, cómo ha podido

mantenerse firme el Evangelio con tamaños trastornos.

Pero antes de buscar las explicaciones apetecidas, debemos recordar una máxima, de la cual no puede prescindir el historiador. El que quiera descubrir el valor exacto y la significación de un fenómeno trascendental en la historia, debe ante todo poner en claro los resultados que aquel fenómeno ha tenido, el problema que aquel fenómeno hizo resolver. Así *como el individuo tiene el derecho de ser juzgado, no a tenor de una virtud* o de un vicio que se le tenga en cuenta, de sus dotes naturales o de sus flaquezas, sino de sus obras, así también las grandes formaciones históricas, -principalmente, casi exclusivamente las Iglesias y los Estados- quieren ser juzgadas a tenor de sus efectos. Por la labor se estima al maestro. Con procedimientos distintos no se logran más que vagas opiniones, ya pesimistas, ya optimistas, que son falsificaciones de la historia. De ahí que aun en el caso de la Iglesia que se convierte en catolicismo, debamos preguntarnos previamente cuál fue su labor, qué resultados obtuvo, qué problema resolvió. La contestación es fácil. Dos grandes empresas realizó la Iglesia; primero combatió el culto de la naturaleza, esto es, el Politeísmo y la religión política, hasta sus últimos reductos; luego, venció a la filosofía religiosa fundada en el dualismo. En los comienzos del siglo III, a quien hubiese echado en cara a la Iglesia su alejamiento de los principios que le habían dado vida, le habría podido contestar: "Sí, he cambiado; he tenido que despojarme de muchas vestiduras, y ponerme, en cambio, otras; he tenido que pelear, y por esto tengo el cuerpo sembrado de cicatrices, y llevo esta ropa desgarrada y polvorienta. Pero vencí y edifiqué. He disgregado el politeísmo; he quitado todo valor a la religión política, casi anonadada. Me hice la sorda a las lisonjas de una magnífica y pomposa filosofía de la religión a la cual he opuesto triunfalmente el Dios creador y todopoderoso. Finalmente, he levantado un grandioso edificio, ciudadela defendida por torres y baluartes para custodiar mis tesoros y para amparar a los débiles confiados a mis cuidados".

Así habría podido contestar la Iglesia, diciendo la verdad escueta. Pero se objetará quizás, no es cosa tan sorprendente que aplastara al

politeísmo y al culto de la naturaleza cuando estaban a punto de disolverse por falta de espíritus vivificantes. Tal objeción no es sólida. Conformes en que numerosas formas de este culto se sobrevivían ya, a punto de extinguirse. Mas la religión de la naturaleza, en sí, era todavía un adversario poderoso. Hoy mismo conmueve nuestras almas y excita nuestros sentimientos cuando la predica un profeta inspirado; ¡cuánto más no había de hacerlo entonces! La poesía sublime del Sol, el "sumo sacerdote de la naturaleza", se hizo verdadera religión en el alma de Goethe, quien fue toda la vida un adorador del Sol. ¡Pero cuánto más intensa no tenía que ser aquella poesía cuando la ciencia no había arrebatado todavía a la naturaleza la aureola de la divinidad! Venció el cristianismo a la religión de la naturaleza, no en tal o cual de sus manifestaciones, sino de manera definitiva, constituyendo una extensa y vigorosa sociedad que al culto de la naturaleza y al politeísmo oponía una doctrina avasalladora de los ánimos; así como saciaba y favorecía las más nobles y recónditas ansias religiosas. ¿Y qué diremos de la religión política? Todo el poderío del Estado apoyaba el culto de César; parecía lo más fácil y menos arriesgado pactar con aquel poderío, mas la Iglesia no cedió ni un paso, hasta que derribó el ídolo imperial. Era necesaria la efusión de sangre de los mártires para levantar una valla insuperable entre la religión y la política, entre Dios y el César.

Por último, en aquellos tiempos tan hondamente trastornados por las contiendas entre doctrinas filosófico-religiosas, la Iglesia disputó palmo a palmo el terreno a todos los sistemas dualistas, a pesar de que algunos parecían diferenciarse muy poco de la doctrina cristiana, y les opuso categóricamente la idea monoteísta. La lucha era tanto más difícil, en cuanto no pocos de entre los cristianos más esclarecidos e inteligentes se pasaban al enemigo, y se adherían al dualismo. Pero la Iglesia persistió en su firmeza, y triunfó, con la circunstancia de que venció al espíritu grecoromano y al propio tiempo se lo hizo suyo, en condiciones muy distintas *de las que empleó el hebraísmo para con el helenismo; caso singular al* cual puede apropiarse la frase de Goethe: "Has tenido el poder de atraer-

me hacia ti, pero no tienes el poder de mantenerme contigo". Añádase a esto que durante aquel siglo II fueron asentados los cimientos de todo el patrimonio de la Iglesia y se comprenderá cuan admirable es la obra realizada en aquella época.

Volvamos ahora a la cuestión de saber cómo pudo el Evangelio afirmarse en aquella gran transformación.

1°. Tres fueron, a mi parecer, las causas principales que determinaron la gran mutación, y dieron vida a formas nuevas. La primera está en una ley histórica universal, que se declara en la evolución de todas las formas religiosas. Tras de dos o tres generaciones, cuando ya están afiliados centenares y millares de hombres a la nueva religión, no por haberse convertido, sino por la tradición o por la cuna -contra la frase de Tertuliano que dice: *Fiunt. non nascuntur christiani* —cuando junto a los que se han agarrado a la fe como a una presa, hay muchos que la conservan como un hábito, sobreviene inevitablemente un cambio importante. La religión del sentimiento vibrante, la religión del corazón, se hace religión de la costumbre, de la forma, de la ley. Una religión nueva, aún dotada de una fuerza irresistible de penetración, establecida con sublime entusiasmo, trastornando las almas —condiciones insuperables de la predicación de Pablo,— aunque obligue a sus prosélitos al celibato y no admita más que adultos, no puede substraerse a este proceso para consolidarse y legalizarse. Las primeras formas que cristalizan, por así decirlo, son las formas de la religión que con ello adquieren real importancia. Sobrevienen luego otras formas, que no sólo cobran valor de reglas y preceptos, sino que llegan a ser consideradas por los fieles, tras de un lento proceso neutral, como si en ellas estuviera el contenido de la religión, y aún más, se llega a confundir el contenido de la religión con las formas en uso. Los que no sienten íntimamente la religión, no pueden comprenderla de otra manera, hasta el punto de que si no tuvieran las formas religiosas, se quedarían sin nada; pero también aquellos que viven verdaderamente por la religión, necesitan formas tangibles, para ejercer su influencia catequística en los demás hombres. Y no se crea que los primeros sean a la fuerza impostores. La verdadera religión es para ellos un libro sellado; el elemento esencial de la religión se ha desvanecido para ellos. Además, los que viven fuera de la esencia religiosa, pueden también concebirla y juzgarla con diversidad de criterios; porque le aplican el criterio moral y el criterio político, casi podríamos decir policíaco, y sobre todo el criterio estético. A principios del siglo XIX, cuando los románticos franceses se dedicaron a restaurar el catolicismo, nadie superó en celo y entusiasmo a Chateaubriand, quien ciertamente se figuraba estar dotado de los sentimientos de un verdadero católico. Pues bien; un crítico avisado hace notar que esa figuración del señor de Chateaubriand era perfectamente ilusoria; que no era un verdadero católico sino un poeta que, sentado ante las ruinas de la Iglesia, exclamaba: "¡Qué hermosas son!" Este es, por consiguiente, uno de los criterios que se emplean en juzgar una religión sin pertenecer a ella; otros hay que se acercan ya más al verdadero contenido de la religión. Todos tienen algo común en la ausencia del verdadero espíritu de la religión guía de la vida, y si se encuentra este espíritu, aparece vago e incoherente. En cambio, conceden gran valor a los fenómenos y a los efectos derivados. Considérase sustancia de la religión, las doctrinas, las reglamentaciones, las formas del culto. Ahí está pues la causa primera del cambio de que tratamos: agotado el primitivo entusiasmo, en el más alto sentido de la palabra, prontamente lo substituye la religión de la ley y de las formas.

2°. En el transcurso del siglo II, además de extinguirse un elemento original del cristianismo, apareció un elemento nuevo. Si de la joven religión no se hubiese arrancado todo vínculo con el hebraísmo, acampada ya en el mundo greco-romano, su carácter hebraico no la habría conservado inmune del contagio de la civilización que saturaba el nuevo ambiente; mayormente en cuanto se hubo separado por completo de la religión hebraica y del pueblo hebreo, a manera de un alma vagabunda en busca de un cuerpo. Verdad es que el cuerpo lo edifica el espíritu, pero lo edifica después de haberse asimilado lo que tiene a su alrededor. La invasión del helenismo, del espíritu helénico, y la asociación del Evangelio con

él, constituye el más grande acontecimiento registrado por la historia de la Iglesia en el siglo II; acontecimiento realizado fundamentalmente, que prosigue en los siglos siguientes:

En la acción persistente del helenismo sobre la religión cristiana, podemos distinguir tres momentos, a los cuales hay que agregar aquel período preparatorio, de que hablamos en una de las lecciones anteriores, y que nos lleva como de la mano hasta los orígenes del Evangelio, del cual fue una de las causas determinantes. Las condiciones sociales creadas por la conquista de Alejandro Magno, el derribo de las vallas que separaban entre sí los pueblos de Oriente y los aislaban del helenismo, acabaron también con el aislamiento del hebraísmo, y trajeron la posibilidad de aquella evolución que debía encumbrarlo hasta el grado de religión universal; lo cual, en condiciones distintas, habría sido imposible. Había llegado la plenitud de los tiempos; también en Oriente se respiraba aire griego, y podía el hombre alcanzar con la vista espacios indefinidos allende los confines de su propia nación. Los antiquísimos documentos cristianos, sin exceptuar el Evangelio, nos ofrecen bien poco, o nada relativo al helenismo. Dejando aparte escasos vestigios en Pablo, en Lucas y en Juan, hay que buscar el elemento griego casi exclusivamente en la producción del fenómeno cristiano que se lo asimiló.

No es este lugar oportuno para tratar prolijamente del asunto. Nos limitaremos a precisar que la influencia del helenismo, esto es, del pensamiento griego y de la vida griega, empieza a declararse en el cristianismo hacia el año 130. Las especulaciones filosóficas de los griegos en materia religiosa penetraron en la religión cristiana y no tardaron en ejercer influencia activa hasta en la más íntima sustancia de ella. La religión cristiana, por su parte, abrió sus puertas al pensamiento griego, casi como a un aliado. Hemos de notar que se trata estrictamente de la filosofía helénica, y que para nada nos referimos al culto, a la mitología, etc. Acogió la religión cristiana en este primer período, y no sin reservas y precauciones extremadas, únicamente el patrimonio intelectual de los griegos, tal como se venía elaborando desde el tiempo de Sócrates. El segundo período no

empieza hasta un siglo más tarde, entre los años 220 y 230. Los misterios y la civilización de Grecia se infiltran entonces en la Iglesia, pero también quedan aparte la mitología y el politeísmo. Finalmente, una vez transcurrido otro siglo, vemos el helenismo en masa, con todo su multiforme patrimonio, sentar sus reales en la Iglesia. Inútil es advertir que tampoco falta en este último período el recelo para con aquellas novedades; pero ya reducido a menudo a cambiar nombres y apelaciones, la sustancia entra en su integridad. El culto de los santos, por ejemplo, puede ser definido exactamente como una religión cristiana de categoría inferior.

Dejemos ahora de lado el segundo y el tercer momento de este contagio helénico del cristianismo, para ocuparnos en el examen del primero únicamente; es decir, de la invasión del espíritu griego compendiado en la filosofía y más particularmente en el platonismo. Es innegable que entre aquellos dos elementos, el griego y el cristiano, había una afinidad electiva. La ética religiosa de los griegos resultaba de una intensa labor mental corroborada por especulaciones metafísicas y por la experiencia psicológica; rebosaba tan exquisito y profundo sentimiento, tanta dignidad y austeridad, y sobre todo tan intensa religiosidad monoteísta, que no causa extrañeza alguna la solicitud de la Iglesia para enriquecerse con aquel tesoro. Mostraba el caudal adquirido bastantes lagunas, bastantes cosas repulsivas para un cristiano; carecía de una personalidad a quien referir el principio ético practicado en la vida real; repugnaba al cristianismo el vínculo persistente entre aquella filosofía y el "culto de lo démones", el politeísmo; pero en el conjunto y en los detalles la afinidad existía. La iglesia se apercibió de ello, y por esto recibió con los brazos abiertos a la filosofía griega.

Junto con la ética obtuvo entonces la Iglesia del helenismo un concepto cosmológico, que al cabo de unos cuantos lustros había de adquirir en la doctrina cristiana un lugar preeminente; nos referimos al *Logos.* El pensamiento griego, desde la contemplación del mundo y de la vida interna había ascendido hasta la concepción de una *idea central activa;* por qué grados se efectuó el ascenso, no es ocasión de explicarlo. Veía la

filosofía griega en aquella idea central la unidad de los principios supremos del mundo, del pensamiento y de la moral, y al propio tiempo consideraba al *Logos* como la propia Divinidad, creadora y activa, distinta de la inactiva o quieta.

Acaeció el tránsito decisivo en la historia de la doctrina cristiana cuando algunos de sus apologistas, a principios del siglo II formularon la ecuación: "El *Logos* es Jesucristo". Antes que ellos, algunos maestros del primitivo cristianismo habían aplicado a Jesús, entre otros epítetos, el de *Logos;* tanto que uno de ellos, Juan, enunció precisamente la máxima: "El *Logos* es Jesucristo". Pero no tomó la máxima por fundamento de toda la especulación cristológica, porque en el fondo, no comprendía el *Logos* más que como un epíteto. Los maestros nuevos, en cambio, habían sido, antes de la conversión, partidarios de la filosofía platónico-estoica, y el concepto del *Logos* era elemento esencial e inalienable de su sistema cosmológico.

Enseñaban los nuevos maestros que Jesucristo fue encarnación del *Logos,* el cual antes de su encarnación no se había manifestado sino mediante prodigios. Así, al incomprensible concepto del Mesías sustituíase de golpe otro concepto más al alcance del vulgo; arrojaba la Cristología sus formas vagas y ambiguas para adoptar una forma declarada; determinábase exactamente el lugar de Cristo en la cosmología y en la historia universal; revelábase el arcano de su relación con la Divinidad; el Cosmos, la Razón y la Moral quedaban reducidas a la unidad. ¡Qué maravillosa fórmula! ¿Quién será capaz de poner en tela de juicio que las especulaciones mesiánicas de Pablo y de otros maestros la prepararon, y aun le abrieron camino? Al afirmar que el Divino en Cristo no podía ser más que el *Logos,* se planteaba una larga serie de problemas, y a un tiempo se les trazaban fronteras escuetas y directrices seguras. Parecía quedar sentada la existencia de Cristo único -respecto de cualquier competidor- de la manera más sencilla y firme; permitiendo aquel concepto al pensamiento tamaña libertad, que se podía identificar a Cristo con la Divinidad en acción sin tener que destruirle sus atributos tradicionales de primogénito

entre innumerables hermanos y de comienzo de la creación de Dios.

Fue éste el mayor alarde que se podía exigir a la predicación de Cristo; identificado por los filósofos griegos con el *Logos,* sin preparación alguna en las mentes para ver encarnado el Logos en un personaje histórico. A ninguno de los hebreos aficionados a la filosofía le había acudido el pensamiento de identificar al Mesías con el *Logos;* en Filón, por ejemplo, no aparece ni por asomo semejante ecuación, que vino a dar significación metafísica a un personaje histórico, e introdujo en la cosmología y en la filosofía de la religión a una persona colocada en el espacio y en el tiempo. Aquella identificación, levantando hasta un sitio tan excelso a una persona, dictó nuevo rumbo a toda la historia haciéndola participar del movimiento universal.

En aquella identificación está el punto crítico de la fusión de la filosofía griega con la herencia apostólica, y atrajo a los pensadores griegos hacia el cristianismo. La mayoría de nosotros tiene tal identificación por inadmisible, porque nuestra cosmología y nuestra moral nos llevan a una conclusión que no es el concepto de la Esencia suprema llamada *Logos* por los griegos. Pero estará ciego quien no vea que el *Logos* era en aquellos tiempos la fórmula aprestada para hacer posible el connubio entre la filosofía griega y la religión cristiana. Y aun en nuestros días, no es cosa tan difícil sacar un sentido plausible de aquella fórmula. Y no es que dejara de tener inconvenientes su promulgación, pues durante largos años oscureció las más antiguas especulaciones referentes a Cristo, aniquiló la sensación de la sencillez del Evangelio, y lo fue transformando en una filosofía de la religión. El axioma de "El *Logos* apareció entre nosotros", caldeó los ánimos con un entusiasmo y con unas fervientes ansias espirituales, que no se dirigían ciertamente hacia el Dios revelado por Jesucristo a las gentes.

3°. La postergación de un elemento original por uno nuevo que lo substituye, el elemento griego, explica, en parte solamente, la gran transformación sufrida por la religión cristiana en el siglo II. Hay que tener también en cuenta la encarnizada lucha a que se vio forzada, dentro de sus mismos dominios. Paralelos a la pausada invasión del elemento filosófico

griego, avanzaban por todos lados ciertas tentativas, que podríamos denominar "helenización aguda". Era un espectáculo de los más grandiosos de la historia; el peligro más formidable que había corrido la Iglesia. El siglo II es por excelencia el de la mescolanza de las religiones, es decir, de la *teocrasia;* y el cristianismo corría el peligro de rebajarse hasta un elemento, aunque fuera el principal de aquella mezcla. El "Helenismo" que iniciaba la empresa había absorbido ya los misterios y la sabiduría religiosa del Oriente, las ideas más sublimes y las más absurdas; y con el auxilio de la interpretación filosófica, o sea alegórica, que permite lograr lo que se quiera, había tejido aquellos elementos diversos para formar una riquísima tela. Ahora hallamos al helenismo que se hace pretendiente a la revelación cristiana. Admira la sublimidad del cristianismo, reverencia en Jesucristo al Salvador del mundo, ofrece a la revelación cristiana, en homenaje, todo el patrimonio, todos los tesoros de la civilización y la sabiduría griegas; pero también quiere guardarse su parte. A la revelación cristiana se le promete que entrará como reina en un sistema perfectamente fabricado de doctrinas cosmológicas y religiosas, en los misterios que se le preparan. ¡Qué portentosa demostración del potente valor de aquella revelación, y al propio tiempo, qué tentación para la iglesia! El "gnosticismo", que así se llama aquel movimiento ideológico, declaraba su vitalidad en innumerables experiencias religiosas; hacía su bandera del nombre de Cristo, llegaba hasta acoger y sentir fuertemente ideas cristianas, procuraba perfeccionar las formas imperfectas, excluir lo que aparecía incompleto, y se esforzaba, por último, en llevar a su cauce todo el movimiento cristiano. La mayoría de los fieles, guiada por los obispos, no solamente se resistía a las adulaciones del gnosticismo, sino que lo hostigaba, en la seguridad de que ocultaba una tentación del demonio.

Pero era imposible sostener la guerra, mientras la Iglesia no se encerrase en sí misma; es decir, mientras no trazara con firme pulso las fronteras del cristianismo, declarando pagano todo lo que se quedara fuera de aquellas fronteras. La lucha con el gnosticismo obligó, pues, a la Iglesia a dictar leyes precisas para concentrar sus doctrinas, y a repudiar a todo

aquel que le negara obediencia. Persuadida de que en todo lugar había de ser única intérprete y guardiana de la tradición, jamás puso en duda la Iglesia que al exigir obediencia a los fieles era lo mismo que si les obligara a someterse a la voluntad de Dios, jamás le acudió la duda de que las doctrinas que oponía al adversario fueran la propia religión.

En la lucha con el gnosticismo salió así en aquel siglo la Iglesia católica, entendiendo por este vocablo la Iglesia de la doctrina y de la ley. Pudo defenderse y vencer últimamente, pero pagó cara la victoria; casi parece adecuada la frase de *Victi victoribus leyem dederunt.* Mientras la Iglesia, triunfadora del gnosticismo y del helenismo, se transformaba en una comunidad compacta, dotada con un sistema doctrinal y un culto externo bien definido, la fuerza de la realidad la obligó a la adopción de formas análogas a las que condenaba en los gnósticos. Como suele suceder, la Iglesia combatió a los adversarios oponiendo unas tesis a otras, y acabó por acoger un sistema parecido al del adversario; perdiendo a raudales la libertad de sus orígenes. Por ella veíase forzada a decir: No eres cristiano, estás incapacitado para toda relación con Dios, si no aceptas previamente estas doctrinas, si no acatas estas ordenaciones, si no fías en estos intermediarios. Ya la iglesia no puede ni debe disputar por legítimo hecho alguno de índole religiosa que no sea conforme con la ortodoxia, aprobado por los sacerdotes. No supo la Iglesia dar con otro procedimiento que éste para someter al gnosticismo; lo que se había construido para la defensa exterior, se convertía en el paladio y base más íntima de ella. La evolución se habría realizarlo probablemente también sin aquella lucha, al impulso de los dos elementos que hemos examinado antes; pero la precipitación con que se llevó adelante, en forma tan rígida y exclusiva, es consecuencia de aquella lucha que hacía bambolearse la religión tradicional. Hay que rechazar sin distingos la superficial opinión que tiene la constitución legal y ordenada de la Iglesia, así como la institución del sacerdocio, por resultados de la ambición de unos pocos. Su importancia está claramente motivada por el aniquilamiento del elemento original y autónomo. *La médiocrité fonda l'autorité.* Aquellos que no comprenden la

religión sino en cuanto es costumbre y obediencia, hacen necesarios a los sacerdotes a quienes cargan con la parte principal de los deberes que son patrimonio de la conciencia común o colectiva; y hacen necesaria la ley también, porque conviene más al vulgo la ley que el Evangelio.

Señaladas las causas del gran cambio, queda todavía sin respuesta aquella pregunta de cómo se afirmó el Evangelio entre tantas mutaciones. Sabemos ya que se encontró en condiciones novísimas, pero hay que conocer más a fondo estas condiciones.

CAPÍTULO XII

LA RELIGIÓN CRISTIANA EN EL CATOLICISMO GRIEGO

LA comparación entre las condiciones internas del cristianismo en las postrimerías del siglo III y las que tenía ciento veinte años antes, sugiere sentimientos y juicios contradictorios. Es de admirar, por una parte, al potente esfuerzo que se empleó en crear la Iglesia Católica y la perseverancia con que esta Iglesia llevó a la perfección sus ordenamientos y se propagó por doquier; pero, por otra parte, es de lamentar la decadencia de la Iglesia en lo que respecta a la espontaneidad y a la libertad espirituales, conciliables con la obediencia, que eran timbre glorioso de la primitiva Cristiandad. Nos complacemos en comprobar la esterilidad de los esfuerzos repetidos a fin de hacer entrar el cristianismo en el círculo de las ideas de aquel tiempo; admiramos a la Iglesia, invulnerable a los ataques de la "helenización aguda". Pero no podemos pasar por alto lo que le costó mantener su integridad y su autonomía. Vamos a examinar con algún detenimiento los cambios ocurridos en la Iglesia, según hemos indicado.

1°. Consiste el primer cambio en la represión de la libertad y la independencia en materia religiosa. Nadie tiene el derecho de apellidarse

cristiano, esto es, hijo de Dios, si no ha obtenido para sancionar su experiencia y conocimientos religiosos, el beneplácito de la Iglesia. El "espíritu" es encerrado en angosta cárcel, desprovisto de la libertad de acción. Y no sólo el individuo, salvo contadas excepciones, debe empezar declarándose sumiso pupilo de la Iglesia, sino que jamás saldrá ya de esta tutela, obligado a depender siempre del dogma, del sacerdote, del culto y del "libro". De ahí procede lo que los protestantes llaman religiosidad católica, en oposición a la suya. Se interrumpe la relación inmediata de la religión con el individuo, que se encuentra poco menos que imposibilitado para restablecer aquella continuidad.

2°. Evitóse, en efecto, la "helenización aguda", pero adquirió cada día preponderancia mayor en el cristianismo, el concepto filosófico griego, según el cual la religión es ante todo "doctrina" universal, que lo abraza todo. Ciertamente hay en ello una gran demostración de la íntima virtud que posee la religión cristiana; "la fe de los esclavos y de las míseras ancianas" se apoderó de toda la filosofía y cosmología teológica de los griegos, fundiéndola con su propia sustancia y con la predicación de Cristo; pero, como consecuencia inevitable, sobrevino el abandono del fin principal de la religión, quebrantada en forma indeleble. A la pregunta de: "¿qué debo hacer para alcanzar la bienaventuranza?", Jesucristo y los apóstoles contestaban con pocas y sencillas palabras; en cambio, la Iglesia Católica necesitaba más prolija contestación. Es verdad que se convino en que podía ser más abreviada la respuesta a los legos; pero precisamente por esto se les redujo a la categoría de cristianos imperfectos, destinados a obedecer a "los iniciados". Desde entonces fue gobernada la religión cristiana con rumbo al intelectualismo que se observa como su carácter persistente en los siglos sucesivos. Se había convertido ya entonces en un edificio espacioso y complejo, en una doctrina embrollada y difícil; cambio que no solamente le había amenguado la soltura de la acción, sino que la amenazaba con arrebatarle el mayor título de supremacía respecto de las demás religiones, el de hacer accesibles inmediatamente el elemento emocional y el elemento beatífico. Es patente en la religión cristiana la tendencia a la apropiación de todos los conocimientos de la vida intelectual contemporánea; mas si se otorga una autoridad imperativa equiparada con la del Evangelio a cuanto adquiera la Iglesia gracias a esa tendencia, -suponiendo que lleve siempre a la verdad y a la realidad,- si se considera esta adquisición como clave para leer el Evangelio, es indudable el quebranto que de tal manera se causa a la religión, Y de tal quebranto se presentan síntomas nada dudosos al empezar el siglo III.

3°. La Iglesia como "institución", cobró una importancia especial y propia; se hizo una *grandeza religiosa.* En sus comienzos fue simplemente una transformación de primitivas asociaciones fraternales, con la sede y la forma de culto colectivo, imagen mística de la Iglesia celestial; al pasar a ser institución, la Iglesia se hace elemento indispensable, condición *sine qua non* de la religión. Entonces se enseñó que en la institución eclesiástica el espíritu de Cristo infundió todo cuanto es necesario al hombre, el cual queda por esta razón vinculado con ella por el amor, y también por la fe. En ella exclusivamente derrama sus gracias el Espíritu Santo. Y está ya comprobado que los cristianos aislados que no acataron la Iglesia, cayeron en la idolatría, o se extraviaron en herejías absurdas o se encenagaron en la inmoralidad. De esto, y de la guerra al gnosticismo surgió y arreció la opinión de que no se podía alcanzar a Cristo sino con la intercesión de la Iglesia, que fue completamente identificada con la "esposa de Cristo", con la "verdadera Jerusalén", etc. De ahí a proclamar a la Iglesia intangible creación de Dios, obra del Espíritu Santo, que no es posible reformar ni modificar, no había más que un paso. Y, por lógica consecuencia, la Iglesia decretó la santidad de todos sus ordenamientos y preceptos, con el tremendo daño consiguiente para la libertad religiosa; daño del que no es oportuno tratar ahora.

4°. El Evangelio, en aquel siglo deja de ser pregonado como una buena nueva, *o* al menos, se anuncia con menos energía que en los primitivos tiempos. Las razones son en gran número. En primer lugar, la experiencia personal había perdido el vigor que resalta, por ejemplo, en Pablo y en el autor del cuarto Evangelio; en segundo lugar, prevalecía por enci-

ma de todo otro sentimiento la expectación escatológica del próximo fin del mundo, a la cual se había dejado más reducido campo en la predicación de aquellos dos maestros. En el cristianismo del siglo II, el temor y la esperanza ejercen mayor influencia que en Pablo; pero no es más que aparente aquel impulso hacia la palabra de Jesús, cuya idea dominante, según hemos visto, es la de Dios Padre. Esta idea domina también en la exposición de la fe de Pablo, como demuestra el capítulo VIII de la Epístola a los Romanos. En el cristianismo del siglo II prevalece el temor; mientras se va debilitando la viveza primitiva, van creciendo los peligros de la vida mundana y se amengua la libertad de la moral, que se hace esclava de la ley y rigorista. El rigorismo es siempre una reacción contra el esparcimiento. Y como pareció irrealizable la pretensión de imponer al universo una moral rigorista, se empezó ya en aquel período de formación del catolicismo a establecer la distinción entre la moral y la moral imperfecta o suficiente. No es ocasión de ir a buscar hasta más remotos tiempos el origen de tal distinción; basta hacer notar que a fines del siglo II se imponía como inevitable. Hija de la necesidad, se convirtió en virtud, y adquirió en breve tiempo tamaña importancia, que constituyó el fundamento del cristianismo en su forma de Catolicismo. Quebrantóse con ello la unidad del ideal cristiano, y sin esfuerzo se fue a parar a una evaluación cuantitativa de los actos morales, que ni por asomo muestra el Evangelio. Cierto que distingue el Evangelio la fe militante de la fe inerte, y los actos morales según su mayor o menor mérito; pero el ínfimo cristiano en el Reino de Dios puede ser perfecto.

Tales son las mutaciones esenciales que vemos ya consumadas en la religión cristiana al comenzar el siglo III. Falta examinar si, a pesar de aquellas mutaciones, conservó el Evangelio todo su vigor, y, en caso afirmativo, cómo puede comprobarse. Si vale la palabra escrita como testimonio pleno de una vida interior verdaderamente cristiana, podríamos aquí aducir una larga serie de documentos que demuestran la existencia de aquella vida cristiana en su forma más pura y robusta. En actas de mártires como Perpetua y Felicita, en epístolas de Iglesias como la que

mandó la Iglesia de Lyon a las del Asia Menor, resaltan la fe cristiana y el sentimiento moral con una intensidad y una delicadeza en nada inferiores a las de los tiempos primitivos; sin mostrar la menor huella de los cambios sobrevenidos durante aquel intervalo en la constitución externa de la Iglesia. Dieron aquellos cristianos con el camino seguro que conduce a Dios y la perfección de su vida interior no aparece adulterada ni conturbada.

Al leer los escritos del filósofo cristiano Clemente Alejandrino, que vivía alrededor del año 200, nos persuadimos de que el erudito entregado por entero a las especulaciones filosóficas, el pensador que hace de la religión cristiana un inmenso Océano de doctrinas, el griego hasta la médula, encontró, no obstante, paz y alborozo en el Evangelio, y sabe también hacer partícipes a los demás de los goces adquiridos, atestiguando el poderío de Dios viviente. Nos aparece como un hombre nuevo, a quien la especulación filosófica, la autoridad y la religión externa, no han impedido conquistar la sublime libertad de los hijos de Dios. Su fe en la Providencia, su fe en Cristo, su teoría de la libertad, su moral, son expuestas en un lenguaje que delata al griego, a pesar de que los conceptos son nuevos y estrictamente cristianos. Y si ponemos en parangón a Clemente Alejandrino con otro cristiano que en nada se le parece con Tertuliano, *al instante nos damos cuenta de que tienen los dos algo común en la religión, y es precisamente lo que han sacado del Evangelio; o, mejor dicho, es el Evangelio mismo.* Leyendo y meditando el comentario de Tertuliano al Padre Nuestro, hemos de confesar que el africano vehemente, el fiero adversario de los herejes, el campeón animoso de la *auctoritas* y de la *ratio,* el abogado ingenioso, el eclesiástico y el entusiasta siente de manera exquisita lo que es sustancia del Evangelio, que conoce con la mayor exactitud. Nadie es capaz de afirmar, con estos ejemplos, que la Iglesia Católica primitiva haya perdido la noción del Evangelio.

La Iglesia Católica mantuvo, también, el principio capital de la comunidad antigua definida como una asociación laboriosa de verdaderos hermanos, principio corroborado en la práctica, de manera que llegase como severa amonestación hasta las generaciones del más re-

moto porvenir.

El verídico Orígenes, lo propio que escritores paganos como Luciano atestiguan finalmente que si la hermandad cristiana no estaba desprovista de faltas, estaba fundada siempre en la esperanza de la vida eterna, en la confianza absoluta que inspiraba Cristo, en el espíritu de sacrificio y en la pureza de las costumbres. Por esto Orígenes convida tranquilamente a sus adversarios paganos a que comparen la más morigerada ciudad que conozcan, con una comunidad cristiana, y deduzcan luego dónde está el ejemplo de la mayor virtud. Cierto es que la religión se había revestido ya de una envoltura formal que dificultaba la penetración hasta la sustancia íntima y había perdido algo de su primitiva sencillez; pero persistían los fervores del Evangelio y los problemas que planteaba, en torno de los cuales había erigido la Iglesia un edificio que a menudo proporcionaba el cómodo tránsito para alcanzar la esencia de la religión.

Pasemos ahora a darnos cuenta de lo que era

LA RELIGIÓN CRISTIANA EN EL CATOLICISMO GRIEGO

Podemos, para este objeto, dejar atrás muchos siglos, y fijarnos sin más preámbulos en la Iglesia Griega actual, a los mil y tantos años de vida; ya que en el transcurso del siglo III al XX ningún acontecimiento decisivo ha trastornado la comunidad del Cristianismo oriental. También aquí hemos de plantear tres cuestiones:

¿Cuál fue la obra del Catolicismo Griego?

¿Cuáles son sus caracteres distintivos?

¿Qué modificaciones ha introducido en el Evangelio, y cómo se asentó el Evangelio en esa religión ?

1°. La obra del Catolicismo Griego es doble. En primer lugar, acabó con la idolatría y el politeísmo en el vastísimo territorio conquistado desde el Mediterráneo Oriental hasta el Mar Glacial. Logróse el triunfo

decisivo entre el siglo III y el siglo VI, con el aniquilamiento silencioso de los dioses helénicos. No ocurrió ninguna catástrofe, ni se formalizó una resistencia tenaz; el politeísmo griego murió por consunción. Al expirar los antiguos dioses legaron una gran parte de su poder a los Santos de la Iglesia; herencia que basta señalar aquí, para tratar de ellá con mayor extensión en otros momentos. La victoria fue mucho más grande porque junto con el politeísmo, fue también vencido el neoplatonismo, producto postrero del genio filosófico griego. La victoria alcanzada sobre el helenismo es la grandiosa gesta de la Iglesia Oriental, que hasta hoy se ha nutrido con aquel botín.

En segundo lugar, aquella Iglesia supo compenetrarse con la vida de los pueblos que la acatan, hasta el punto de sugerirles, Religión e Iglesia como el paladio, alma y cimiento de la nacionalidad. Ved sino a los griegos, a los rusos, a los armenios; pueblos en que Iglesia y Nación son inseparables y aun se juntan con lazos de recíproca y necesaria dependencia.

Esta íntima unión no es tan sólo efecto del amenazador islamismo, pues existe igualmente entre los rusos, inmunes de este peligro. Estos pueblos se dejarían descuartizar por su Iglesia. El que quiera hacerse cargo de lo íntima y fuerte que es la adhesión del pueblo ruso a su Iglesia, a pesar de las sectas que tampoco le faltan, no tiene más que leer la prensa del país, o mejor los *Cuentos de la aldea,* en que Tolstoi muestra hasta qué punto ha penetrado en el alma popular la Iglesia, con su predicación de la Eternidad, de la abnegación, de la compasión y de la fraternidad. La ignorancia y la indigencia del clero que a menudo lo degradan y envilecen, no son óbice para que se le tenga en altísima veneración como representante de la Iglesia; sin contar con el poderoso influjo del ideal monástico en el ánimo de los pueblos orientales.

En esto queda resumida la obra de la Iglesia Griega. De suponerla también propagadora de la civilización, tendríase que tomar esta palabra en sentido muy restringido. Para combatir al islamismo, no fue capaz del esfuerzo que hizo y está haciendo todavía, en la lucha contra el politeísmo,

porque aún hoy lo arrollan las misiones rusas, cuando en contra del islamismo la iglesia Oriental perdió muchas provincias que no ha sabido reconquistar. El islamismo ha izado sus banderas triunfales en la Bosnia hasta la ribera levantina del Adriático y se ha hecho suyas no pocas gentes eslavas y albanesas que fueron cristianas en otro tiempo; demostrando que sus fuerzas son equiparables a las de la Iglesia Oriental; si bien hay que recordar las varias naciones cristianas que en el corazón del territorio mahometano han sustentado su fe.

2°. ¿Cuáles son los caracteres distintivos de esta Iglesia? No es fácil la contestación, porque la Iglesia Griega, analizada a fondo, es un organismo sumamente complicado, en que entran sentimientos, supersticiones, conceptos, ritos y ceremonias provenientes de épocas remotísimas, de más de mil años atrás. Considerada esta Iglesia en su liturgia, en su ritual pomposo, en la magnificencia de sus ceremonias, en la adoración de reliquias y de imágenes, en la jerarquía sacerdotal y monacal, en el sistema doctrinal de los misterios; y comparada, de un lado con la Iglesia del primer siglo y de otro con el culto helénico durante la época del neoplatonismo, resalta la evidencia de que el Catolicismo Griego tiene mayor afinidad con este culto que con aquella Iglesia. *No es una creación cristiana, revestida de formas griegas, sino una creación griega revestida de formas cristianas.* Habríanla hostilizado los cristianos del siglo I, como hostilizaron a los adoradores de la Gran Madre o de Júpiter Salvador. Comprende esta Iglesia innumerables elementos venerados como sagrados y equiparados con el Evangelio, que no tienen absolutamente nada que ver con el Cristianismo primitivo. Lo mismo que lo más importante de la liturgia y aun gran parte de la dogmática; en lo cual basta borrar algunas palabras, como por ejemplo, el nombre de Cristo para que no quede nada verdaderamente cristiano. La Iglesia Griega presentada en su aparato externo no es sino continuación de la historia de la religión helénica, modificada por intervención de un elemento extraño, es decir el Cristianismo, como lo había sido antes por elementos forasteros. Quizás se puede asegurar que esta Iglesia en su apariencia externa, es producto

natural de una combinación de la predicación cristiana con el helenismo, ya decadente y orientalizado; producto natural de la acción ejercida por la historia sobre una religión, y producto histórico "necesario" de las condiciones que se suceden desde el siglo III al siglo VI. En este sentido puede calificarse el Catolicismo Griego de *religión natural.* El calificativo tiene dos acepciones; por lo común indica algo abstracto, la suma de sentimientos elementales y de los fenómenos que presentan todas las religiones. Pero, en tal caso, es permitido preguntar si existen realmente aquellos elementos; o, mejor dicho, si son tan evidentes y escuetos que puedan ser comprendidos en una sola palabra. Pero lógicamente se aplica la frase "religión natural" a la resultante final de una religión cuya vida se inició precisamente cuando las fuerzas "naturales" de la historia perdieron su influjo sobre ella. Al fin y a la postre, estas fuerzas son idénticas en todas partes, a pesar de su diversidad externa y continúan adaptándose la religión hasta conseguir que su labor sea absolutamente conforme al fin a que tienden sin cesar; no rechazan lo santo y lo augusto de la religión, sino que delimitan el campo y lo encierran en las fronteras que se han trazado, rebajándolo todo a una mediocridad uniforme, primordial condición de su existencia "natural", como si dijéramos el aire en que viven. En tal sentido es la Iglesia Griega religión natural. No hubo profeta, ni reformador, ni hombre de genio, desde el siglo III hasta nuestros días, capaz de impedir el curso natural de los sucesos por el cual se ha incorporado la religión en la historia. Este correr de los sucesos llegó al punto culminante durante el siglo VI, dando por resultado la institución de la Iglesia Griega. Durante los siglos VIII y IX la nueva Iglesia superó las más duras pruebas, a las que sucedió una tranquilidad que no ha sido perturbada por ningún cambio esencial, ni siquiera por cambios superficiales. Al parecer, nada aconteció en aquellos pueblos que infundiera el sentimiento de la reforma necesaria; de manera que actualmente siguen fieles a la "religión natural" del siglo VI.

Adrede hemos hablado de esta Iglesia con la sola mención de sus fenómenos externos, -porque una de las consecuencias de la complejidad

de sus caracteres es, en efecto, la dificultad de conocer su íntima esencia partiendo de su aspecto exterior. A un observador concienzudo no le bastará lo hasta aquí explicado;- es decir, que la Iglesia Griega está comprendida en el cuadro histórico de la religión griega - porque se producen en aquella Iglesia fenómenos incomprensibles a tenor del criterio a que nos referimos. He aquí porqué el que desee formarse un juicio más justo debe analizar mejor los demás elementos que la caracterizan.

Se nos presenta, ante todo, la tradición y la obediencia a la tradición. La Santidad, la Divinidad no existen en actos espontáneos —luego veremos en qué confines se encierra esta máxima— sino que se acumulan al modo de un enorme capital, que se hace fondo de reserva para acudir a todas las exigencias, cambiándose en monedas divisionarias para adaptarse estrechamente a la tradición de los antepasados. Tiene esta idea su más remoto fundamento en la edad primitiva, según leemos en los Actos de los Apóstoles, que "eran perseverantes en la doctrina de los apóstoles".

Pero ¿cómo llegó a practicarse aquella máxima? En primer lugar, durante los siglos sucesivos, todo cuanto se relacionaba con la doctrina de los apóstoles fue tenido por "apostólico", y aún todo cuanto pareció a la Iglesia que le serviría para adaptarse a su tiempo lo declaró apostólico, es decir cuanto era o se presumía que era necesario a la Iglesia. En segundo lugar, se convino, como regla inviolable, en que "perseverar" en la doctrina y en la conducta de los apóstoles equivalía a la observancia meticulosa de los preceptos rituales, como que la santidad es inherente a la letra y a la forma. Una y otra idea son adecuadas al modo de pensar de los antiguos. Esta capitalización material, por decirlo así, de lo Divino, esta Divinidad que exige por encima de todo la observancia escrupulosa de un ritual, corresponden a ideas que eran las más corrientes y mejor especificadas en la antigüedad. La santidad es inaccesible sin los auxilios de la tradición y del ceremonial; o mejor, no tiene más existencia que la recibida por estos auxilios. La obediencia, el respeto, la piedad son sentimientos religiosos del mayor mérito, inseparables de la religión; mas carecen de propio valor religioso si no son fenómenos concomitantes de un sentimiento de diversa índole, y están subordinados a la previa condición de que el objeto sea digno de ellos. El tradicionalismo y el ritualismo que tan estrechamente se le une son, pues, los caracteres primordiales de la iglesia Griega; en lo cual se muestra precisamente cuánto se alejó del Evangelio.

Otro de los rasgos peculiares de esta Iglesia es el extremado mérito que atribuye a la ortodoxia, a la verdadera doctrina, definida y circunscrita con minuciosa precisión, convirtiéndola a menudo en arma para asustar a los disidentes. No puede salvarse más que el poseedor de la verdadera doctrina; quien no la posee está condenado y pierde todos los derechos; y en su misma patria es tratado como un desterrado, como un leproso. Este fanatismo que aún actualmente da estallidos de vez en cuando, y que teóricamente es elemento activo de toda la Iglesia Griega, no es ciertamente helénico, - a pesar de que no falta algún indicio de una tendencia por el estilo en los helenos de la antigüedad- y mucho menos se deriva del derecho romano; más bien es resultante del nefasto concurso de varios factores. Cuando el Imperio Romano se convirtió al cristianismo, la Iglesia conservaba fresco el recuerdo de las luchas encarnizadas que había tenido que sostener contra el gnosticismo, y el de las persecuciones a que se había entregado el Estado, movido casi por la desesperación. Estos dos recuerdos explican porqué fraguó tan rápidamente en la Iglesia la tendencia a constituir un derecho de represalias del cual debía resultar forzosamente el deber de perseguir a los herejes. Agravó esta tendencia, después de Diocleciano y Constantino, el advenimiento del concepto oriental y absolutista de los deberes y derechos ilimitados del soberano para con los súbditos, que pronto se impuso a todos los demás en el régimen del Estado. En aquella gran mutación este hecho fue el que tuvo más deplorables consecuencias. El Emperador romano se convirtió en Emperador cristiano, mientras el Imperio se transformaba en un despotismo oriental. A medida que se afinaba la conciencia del Emperador arreciaba su intolerancia, ya que Dios le había confiado no sólo los cuerpos, sí que también

las almas. De ahí la ortodoxia absorbente y agresiva de la Iglesia y del Estado; o, por mejor decir, de la Iglesia del Estado. Para completar la obra y consagrarla se echó mano del Antiguo Testamento, que ofrecía gran copia de ejemplos de aquel despotismo religioso.

Mas la intolerancia era una novedad en la esfera del helenismo, y sería injusto culparlo, sin más ni más. Es obra, sí, del helenismo el desarrollo de la doctrina, su integración en un vasto sistema filosófico, teológico y cosmológico, y la identificación de la Iglesia con la doctrina. Respecto de la importancia atribuida a los dogmas en la edad apostólica, y a las tentativas que se supone practicadas a fin de encerrarlos en una forma especulativa, no poseemos datos suficientes. Es probable, según se ha observado en anteriores lecciones, que aquellas tentativas tuvieran su objetivo diverso. Las primeras manifestaciones del intelectualismo aparecen en los apologetas del siglo II, y prosiguen en los siglos sucesivos, robustecido gracias a la formidable lucha con el gnosticismo y a las obras de los filósofos de la Iglesia de Alejandría.

No basta, sin embargo, formarse un juicio sobre la doctrina de la Iglesia Griega en su aspecto formal, y poner en claro su manera de ser, su extensión y sus méritos. Hay que hacerse cargo también de lo que es substancial en ella, principalmente en los dos elementos del todo suyos, que la distinguen de la filosofía religiosa de los griegos: es decir, *la idea de la creación* y *el dogma del Redentor Hombre y Dios.*

Este será el tema del capítulo siguiente, el cual trataremos, además de otros dos elementos propios también y característicos de la Iglesia Griega, no menos que el dogma y la tradición. Tales son el culto y el monaquisino.

CAPÍTULO XIII

LA RELIGIÓN CRISTIANA EN EL CATOLICISMO GRIEGO (FINAL)

SE ha patentizado la calidad de elementos característicos del catolicismo griego, como religión, para el tradicionalismo y el ritualismo. Por mandato del tradicionalismo se reverencia y se guarda íntegra la sagrada herencia de la tradición religiosa y se repudia toda innovación, considerando no ya que es un deber de suma importancia, sino que es la religión misma puesta en práctica. Idea es ésta propia de la antigüedad, completamente extraña al Evangelio, el cual no dice en parte alguna que haya de subordinarse la unión del hombre con Dios al acatamiento de una tradición. El segundo elemento, que es el intelectualismo, procede de orígenes griegos. Al intelectualismo griego pertenece la transformación del Evangelio en un vasto sistema teológico y cosmológico que acepta todas las materias imaginables, y con ella, la idea de que la religión cristiana, como religión absoluta, deba tener aptitud para solucionar todas las cuestiones metafísicas, cosmológicas e históricas, así como la revelación considerada como un enorme montón de disertaciones y de dogmas, todos por igual sagrados y augustos. Según aquel intelectualismo, el fin supremo estriba en el conocer y el espíritu, es espíritu exclusivamente en

cuanto tiene la facultad de conocer; lo correspondiente a la ética, a la estética, a la religión, debe ser reducido a ciencia, norma segura de la voluntad y de la vida. Con la fe cristiana convertida en teosofía enciclopédica, con la fe hecha ciencia de la fe, se demuestra que la religión cristiana al invadir el territorio del helenismo no supo librarse del influjo de aquella filosofía de la religión, genuinamente griega.

No obstante, hay en este sistema cosmológico y teológico, de valor absoluto como "contenido de la revelación" y como "doctrina ortodoxa", dos elementos que lo aíslan de la filosofía griega, a la cual es tan afín desde otros puntos de vista, y le confieren singular carácter. No me refiero a la revelación, en la cual tenían fe los mismos neoplatónicos, sino a *la idea de la creación* y *al dogma del Redentor Hombre y Dios.* Rebasan estos dos principios el perímetro de la filosofía griega en dos puntos capitales; tanto, que los más autorizados entre los maestros helenos los han considerado advenedizos e inadmisibles.

No hay mucho que decir acerca de la idea de la creación, elemento a no dudar tan importante como el propiamente evangélico. Desvanécese con esta idea toda confusión entre Dios y el mundo, expresándose vigorosamente la realidad y el poderío de Dios viviente. Ya hubo entre los pensadores cristianos de tierras helénicas quienes, por ser griegos, intentaron la concepción de la Divinidad, exclusivamente como fuerza única activa en el sistema del cosmos, unidad de la multiplicidad y fin de esta multiplicidad. Dejaron rastro aquellas especulaciones aun en la doctrina de la Iglesia, lo cual no impidió el triunfo de la idea de la creación, que constituyó para el cristianismo una excelsa victoria.

Mucho más difícil es formarse un concepto exacto del dogma de la humanidad y divinidad del Salvador: punto capital, indudablemente, de la dogmática griega. De ahí procede el dogma de la trinidad, y entrambos forman *in nuce* el dogma cristiano, según el concepto de los católicos griegos. Como escribe uno de los Padres de la Iglesia griega, "la humanidad de Dios, o sea Dios hecho hombre, es lo nuevo en lo nuevo; mejor dicho, es la única cosa nueva debajo del sol". Con estas frases da expresión concreta al pensamiento de sus correligionarios, y además enuncia su propia opinión, a tenor de la cual este es el dogma capital, del cual dependen todos los demás, que se ofrecen casi intuitivamente a cualquier inteligencia sana y reflexiva. *Los teólogos de la Iglesia griega dan por sentado que la fe y la doctrina cristiana no se diferencian de la filosofía natural sino en cuanto comprenden los dogmas del Hombre Dios y de la Trinidad.* Fuera de esto, nada hay digno de ser examinado, exceptuando quizás la idea de la creación.

Importa ahora en extremo formarse un Concepto exacto del dogma del Hombre-Dios, de sus orígenes, de su significación y de su valor. Tal como está enunciado, parecerá forzosamente extraño a quien lo estudie después de leer el Evangelio. Y no son suficientes para borrar esta impresión de extrañeza las reflexiones basadas en la historia, pues la fábrica entera de la Cristología eclesiástica está levantada sin atender a la personalidad concreta de Jesucristo. Lo cual no quiere decir que sea inútil el examen histórico, antes bien sirve para explicarnos el origen del dogma y llega a justificar hasta cierto punto la fórmula en que fue enunciado. Probaremos de aclarar los puntos principales.

Hemos referido en una de las anteriores lecciones por qué derroteros los Doctores de la Iglesia fueron llevados a escoger la idea del *Logos* como procedimiento para determinar la esencia y la dignidad de Cristo. La antigua idea mesiánica era incomprensible para ellos, es decir, carecía de valor; y como las ideas no se improvisan, no les quedaba más remedio que escoger entre la representación de Jesucristo como un hombre divinizado, a modo de un héroe, o bien semejante en esencia a un Dios griego, y la identificación de Jesucristo con el *Logos.* Los dos primeros expedientes no eran aceptables por su carácter genuinamente gentílico, cuando menos en apariencia. Quedaba, de consiguiente, el *Logos.* Esta fórmula, según hemos visto, era por varias circunstancias oportunísima, ya que admitía también la idea del Hijo de Dios sin esfuerzo y sin degenerar en teogonías repugnantes al concepto cristiano. El monoteísmo no corría, pues, peligro alguno. Mas la fórmula del *Logos* contenía su propia lógica,

cuyas consecuencias no estaban desprovistas de peligros. Aquella idea podía ser expresada de diversas maneras, y sin perder su contenido sublime permitía entenderla en el sentido de que la encarnación del *Logos* no fuera un Ser divino, sino dotado de la naturaleza de un semidiós.

La investigación para aclarar exactamente la naturaleza de *Logos-Cristo* no habría seguramente alcanzado en la Iglesia las exageradas proporciones de una cuestión capital, y se habrían contentado las inteligencias con inacabables especulaciones, si al propio tiempo no se hubiese proclamado triunfalmente un concepto de la redención categórico e imperioso. Entre las variadas interpretaciones de la redención —remisión de los pecados, emancipación de la potestad demoníaca, etc.,— prevaleció en el siglo III exclusivamente la que la hacía *exención de la muerte;* esto es, *elevación a la vida divina,* que es lo mismo que *deificación* o cuando menos *participación en la divinidad.* A decir verdad, esta idea tiene sus raíces en el Evangelio, y se apoya en la teología de Pablo; pero en la forma que luego revistió es completamente extraña al Evangelio, concebida al estilo de los griegos: "el ser mortal es en sí la suma de los males y causante de todos los males; la suma de los bienes está en la vida eterna". Decimos que está expresada esta idea de manera completamente griega, por las siguientes razones: 1°. La representación realista de esa exención de la muerte, como si fuera una operación farmacológica; 2°. La vida eterna y la participación en la divinidad se identifican. Pero si efectivamente la naturaleza humana invadida por la naturaleza divina se hace partícipe de esta divinidad, resulta forzosamente que *el Redentor es Dios y que se hace hombre.* Unicamente bajo esta condición se puede concebir la realidad de aquel portentoso acontecimiento.

En nada son estimadas las palabras, ni las doctrinas, ni las acciones; la predicación no puede vivificar una piedra ni dar la inmortalidad a un mortal, cuya naturaleza es inmutable si no se compenetra corporalmente con la Divinidad. Pero esta divinidad, o sea la vida eterna, en condiciones de que se pueda comunicar, no pertenece al héroe, sino tan sólo a Dios. De ahí, pues, que el *Logos* necesariamente ha de ser Dios, el cual por

fuerza también se hace hombre verdadero. Cumplida esta doble condición, resulta posible lo que no lo era antes; esto es, la redención entendida real y naturalmente, o bien la humanidad partícipe de la naturaleza divina. Y he aquí la clave de las interminables controversias sobre la naturaleza del *Logos-Cristo* que duraron varios siglos; véase explicado por qué la fórmula: "El *Logos-Cristo* es de la misma esencia que el Padre", fuera tan calurosamente rechazada por Atanasio, como si con ella discutiera la existencia de la religión cristiana. Así también se explica por qué otros Doctores de la Iglesia griega tocaban a rebato como si previesen la disolución del cristianismo, cada vez que se atentaba al dogma de la perfecta unidad de lo divino y lo humano en la persona del Redentor, cada vez que se reducía esta unión a un caso puramente moral. Aquellos doctores enunciaron y explanaron sus fórmulas, no consideradas como conceptos escolásticos sino como descripción y afirmación de un hecho, sin el cual la religión cristiana habría sido tan insuficiente como las demás religiones. El dogma de la esencia única de la Trinidad, prescindiendo ahora de estudiar por qué procesos los teólogos llegaron al dogma del Espíritu Santo, y el dogma del Redentor Hombre-Dios son adecuados a la idea de la redención, entendida como divinización del hombre, mediante la inmortalidad. Jamás habrían alcanzado los teólogos las fórmulas citadas antes, si no hubiesen encontrado esta idea: lo que sucede es que tales fórmulas existen o caen abrazadas a la idea que las hizo posibles. No se desenvolvieron aquellas fórmulas por su afinidad con la filosofía griega, sino al revés, por lo que a ella se oponían. Nunca la filosofía griega ha concebido ni se ha atrevido a saciar aquella aspiración a la inmortalidad -que sin embargo sentía con tal vehemencia- por ningún medio análogo a los indicados, ni mediante la "historia" ni por la vía especulativa. Para aquella filosofía era cosa de la mitología y de la superstición atribuir a un personaje histórico y a su advenimiento una acción, o mejor dicho una intrusión en el sistema del universo, y suponerle capaz de alterar las leyes eternas e inmutables de la naturaleza. Lo que parecía a los Padres de la Iglesia "la única novedad debajo del sol", era tenido por los filósofos por la más disparatada de

las fábulas.

Hoy todavía la Iglesia Griega está convencida de que en estas doctrinas posee la esencia del cristianismo en forma de misterio, y al propio tiempo de misterio revelado. No será difícil la crítica de esta aseveración. Ciertamente estas doctrinas contribuyeron de un modo poderoso a salvar la religión cristiana del peligro de disolverse en la filosofía griega. También es cierto que expresan con decisión y claridad el carácter absoluto de la religión cristiana y que corresponden a la idea griega de la redención, la cual está fundada a su vez, si bien no del todo, en el Evangelio. La parte positiva está entera ahí, y a ella se objeta lo siguiente: *1*°. La idea de la redención en el sentido de la naturaleza humana divinizada, es propia de un cristianismo de categoría inferior, porque sus razones morales en la mejor hipótesis no pueden ser más que accesorias. 2°. La doctrina en su totalidad es inadmisible, en cuanto está desligada casi completamente de Jesucristo evangélico, y sus fórmulas no cuadran a este Jesucristo, de manera que carece de fundamento real. 3°. Como no la une al verdadero Jesucristo más que un lazo apenas perceptible, es evidente que se va alejando de él; no conserva de él una imagen viviente, sino que pretende *que esta imagen no puede vislumbrarse más que a través de ciertas hipótesis que ha expresado con máximas teóricas.* Y si las consecuencias de la substitución fueron menos graves o perjudiciales de lo que habrían podido ser, fue por la imposibilidad de abolir el Evangelio, que influyó en la Iglesia Griega con la energía que le es peculiar. Concedamos que la idea de Dios hecho hombre no siempre produjo la sensación embriagadora de un misterio, y que puede hasta llevar hacia el principio de fe puro y concreto según el cual Dios era en Cristo. Concedamos, por último, que la aspiración egoísta a la vida inmortal debía sufrir una purificación moralizadora; considerando que está en la índole del cristianismo la aspiración del alma *a vivir en Dios y con Dios* y a permanecer en la unión indisoluble con el amor divino. Pero aun a costa de esas concesiones persiste en nosotros la opinión de que la dogmática griega es un nefasto enlace de la aspiración a la vida inmortal, propia de la antigüedad, y la

revelación cristiana. Y tenemos por indiscutible la degeneración de esta dualidad, a impulsos de la filosofía helénica, en fórmulas inexactas, que pusieron en el lugar del verdadero Cristo a un Cristo *imaginado,* abriendo además la puerta a la grata ilusión de poseer el espíritu de la religión con sólo haberse apropiado sus fórmulas. Suponiendo que la fórmula cristológica sea la fórmula teológicamente verdadera -y no lo es- ¿quién no advierte cuánto se apartó del Evangelio la Iglesia Griega que afirma la imposibilidad en que se halla de acercarse a Cristo, y más aún que peca contra él y es por él rechazado todo aquel que no proclame que Cristo es una persona dotada de doble naturaleza, de doble voluntad, la una divina y la otra humana? ¡A tal extremo llegó el intelectualismo! ¿Cómo había de leerse el Evangelio, con sus narraciones de la mujer cananea y del centurión de Cafarnaum?

Mas al tradicionalismo y al intelectualismo se agrega un tercer elemento, que es el ritualismo. Presentando la religión como un vasto caudal de doctrina legada por la tradición y accesible en realidad a muy contados, deduce que en la práctica la religión queda reducida para la mayoría de los fieles al culto únicamente. *El dogma se explica en fórmulas estereotipadas, corroboradas con actos simbólicos.* Ya no penetra la religión en las almas, sino que se concibe y siente a modo de un arcano. Las ceremonias del culto sirven también para impresionar a los fieles con el misterio precursor de aquella participación en la divinidad que aguardan en la otra vida, y que es algo indescriptible e incomprensible. Soliviantada la fantasía y con ella la religiosidad, se predispone el alma a recibir lo divino, que asoma en el paroxismo de aquella sobrexcitación.

Esta es la sensación que de la religión experimentan los católicos griegos. Se logra la comunicación del hombre con Dios mediante un culto misterioso, con centenares de fórmulas más o menos eficaces, signos e imágenes, ritos y ceremonias que está obligado a observar meticulosamente quien se proponga merecer la divina gracia y la vida eterna. El dogma, como tal, permanece envuelto en el misterio, con una sola manifestación que consiste en las frases de la liturgia. De cada centenar de cristianos

griegos, noventa y nueve consideran el ceremonial no como la exterioridad de la religión, sino como la religión misma; aun para los que están dotados de mayor inteligencia y cultura, esas funciones son necesarias, ya que solamente en ellas tiene la doctrina verdadera aplicación y produce sus genuinos efectos.

¡Qué espectáculo tan desconsolador! ¡La religión cristiana, adoración de Dios en espíritu y en verdad, se convierte en el culto de signos, de fórmulas, de ídolos! Y no hay necesidad de bajar hasta los que ocupan el último peldaño de la escala, entre los secuaces del cristianismo griego, por la inteligencia y la religiosidad, como son los coptos y los abisinios; no los superan mucho los siriacos, los griegos y los rusos. ¿En qué parte de la predicación de Jesús se encontrará el mandato de practicar las ceremonias del culto como ritos misteriosos que hay que observar rigurosamente, y mascullar letanías y jaculatorias conforme a determinadas reglas? *Para acabar con esta forma de religión, Jesús se hizo crucificar,* y he aquí que resucita, al amparo de su nombre y de su autoridad. No solamente la *mistagogía* ha ocupado un excelso lugar junto a la *mathesis* (el dogma) del cual se originó, sino que el dogma, elemento espiritual al fin y al cabo, ha sido arrollado para que triunfara el ceremonial. Por ahí vuelve la religión a las formas inferiores propiamente antiguas, y en aquel vasto territorio de la Cristiandad greco-oriental, la religión del espíritu es poco menos que aniquilada por el ritualismo. Ha perdido la religión elementos esenciales, y acaba por degradarse hasta el punto de que se puede decir que es culto y nada más.

Quédale al Cristianismo greco-oriental un elemento refractario durante siglos a las fuerzas aliadas del tradicionalismo, del intelectualismo y del ritualismo, el cual aún hoy se resiste. Es el monaquismo. Preguntad a uno de los fieles de la Iglesia Griega quién es el cristiano en el significado más sublime de la palabra, y os contestará: el monje. Aquel que se perfecciona en el silencio y en la pureza; que huye del mundo y aun de la Iglesia secular; que evita la herejía y se prohíbe hasta cualquier razonamiento acerca de la doctrina ortodoxa; aquel que vive entregado al ayuno y a la

contemplación, aguardando con esperanza inagotable que resplandezca ante su vista la luz de Dios; aquel que nada estima a excepción de la quietud y la meditación sobre la eternidad, que nada desea sino la muerte, que de la abnegación y la pureza perfecta hace brotar la misericordia; aquel es el cristiano verdadero. No conceptúa necesarias ni siquiera la Iglesia y las gracias que otorga; para él no existe todo lo mundano, aunque esté consagrado por la Iglesia. En todos los siglos han ofrecido esos ascetas de la Iglesia Griega ejemplos de sentimiento religioso tan sublime y refinado, tan lleno de amor divino y de actividad espiritual, y a veces tan parecido a la imagen de Cristo, que inducen a exclamar: ¡Aquí vive la religión, que ya no es indigna del nombre de Cristo! De momento, repugna a los protestantes no más que el nombre de monaquismo: juicio severo y unilateral, efecto de las condiciones históricas en que surgió la Iglesia Protestante. Será motivado el juicio en vista de las condiciones actuales y del fin que esta Iglesia persigue, pero es erróneo si se aplica a condiciones completamente diversas. Nada podía oponerse eficazmente a una Iglesia mundana, fundada en el rito y en la tradición como fue y es la Iglesia Griega, más que el monaquismo, que la mejora constantemente a modo de un fermento bienhechor. Solamente el monaquismo hacía posible una vida religiosa libre e independiente, así como el mantenimiento y la práctica de la máxima según la cual lo único estimable en religión reside en la vida interior y en la experiencia individual.

Lástima que la benéfica discordia entre el monaquismo y la Iglesia secular del cristianismo griego durase tan poco, para anular o poco menos, como hoy sucede, los beneficios por aquella discordia producidos. La Iglesia secular se hizo suyo el monaquismo, que no supo librarse del yugo, dejando que el mundo penetrara hasta el claustro. Hoy los monjes griegos y orientales no son más que encargados de las más humildes funciones de la Iglesia; del culto de imágenes y reliquias, de la más crasa superstición y de los más necios conjuros. No deja de haber sus excepciones, y cabe esperar también la reforma del monaquismo; pero no se comprende cómo se emprenderá una reforma en esta Iglesia que, dejando

aparte los dogmas, se contenta con que los fieles practiquen escrupulosamente ciertas ceremonias- lo que llama *fe cristiana,*- y observen los ayunos, en que encierra toda la *moralidad cristiana.*

Queda ahora, para concluir, la contestación a la pregunta: ¿Qué modificaciones ha sufrido el Evangelio en la Iglesia Griega, y cómo se ha mantenido en ella? No hemos de ser desmentidos al afirmar que nada tiene de común con la religión de Cristo esta Iglesia oficial, con sus sacerdotes y su culto, con el aparato de vasos sagrados y ornamentos, con los santos, las imágenes y los amuletos; con sus ayunos y sus festividades. La Iglesia Griega es un Paganismo declarado que se apoderó de algunos conceptos evangélicos; o, mejor dicho, es el antiguo Paganismo que se ha sobrepuesto al Evangelio. Las formas del sentimiento religioso que esta Iglesia ha producido o ha fomentado, si hay que llamarlas cristianas, son de un Cristianismo de baja estofa. Y aun el tradicionalismo y la supuesta "ortodoxia" tienen poquísimo o nada común con el Evangelio, porque en manera alguna se derivan de él. La ortodoxia, la piedad, la obediencia, el temor reverente son meritorios y ennoblecen al hombre; son virtudes capaces de refrenar al individuo sometiéndolo a las reglas de una comunidad fuertemente constituida; pero nunca son virtudes evangélicas, precisamente porque no se refieren, como el Evangelio, al individuo, poniéndolo en presencia de Dios a fin de que adopte libremente su decisión: o con Dios o contra Dios. En el monaquismo, sí, hay el firme propósito de servir a Dios mediante la vida ascética y la contemplación, cosa incomparablemente más estimable, ya que tiene por norma fundamental la palabra de Cristo, si bien con ciertas restricciones y dentro de ciertos límites; y por ello es más posible en el monaquismo una religión con vida propia, independiente del culto externo.

A Dios gracias, esta religión interna alumbra acá y acullá las densas tinieblas de la Iglesia Griega, porque resuena aún la palabra de Jesús en el templo. De lo que es en sí la Iglesia Griega, hemos formulado el juicio más favorable que se pueda formar; pero es de justicia reconocerle un gran mérito, el de *haber conservado, aunque muy reducido, el conocimiento del Evangelio.* La palabra de Jesús, no más que susurrada por los sacerdotes, tiene aún en esta Iglesia los más elevados honores, y no se le impide cumplir apaciblemente su misión. Junto al aparato litúrgico, al *corpus mortuum* de las ceremonias, persiste la palabra de Jesús, que es leída y explicada, sin que la superstición consiga anular sus efectos. No negará los buenos frutos que ha dado la palabra de Jesús quien conozca la historia de esta Iglesia, entre cuyos fieles, clérigos o laicos, hay quien aprendió a reconocer en Dios al Padre de la misericordia, Caudillo de la vida; quien ama a Jesucristo, no por ser la misteriosa Persona de las dos naturalezas, sino porque un destello de Él, llevado por el Evangelio, ha penetrado en el alma del creyente, luz y calor de su vida. Y si bien la idea de la Providencia de Dios Padre asume en esos pueblos orientales un aspecto algo fatalista, es innegable, sin embargo, que suscita asimismo energía, abnegación y amor. He citado anteriormente los *Cuentos de la aldea* de Tolstoi, en que nada hay artificioso ni exagerado, y por experiencia propia puedo atestiguar que en el campesino ruso y en el clero subalterno, a pesar del culto de imágenes y reliquias, no es raro encontrar una sincera y robusta confianza en Dios, un sentido moral exquisito y una caridad fraternal que no disimulan su origen evangélico. Lo que sucede es que donde se manifiestan estas virtudes, se espiritualiza el culto externo, no porque asuma trascendencia simbólica, lo cual sería un artificio demasiado sutil y refinado, sino porque el alma que ha sentido el soplo de Dios viviente, puede ascender hasta Él, aun desde la contemplación del ídolo.

Ciertamente no es el azar el causante de esta coincidencia de los ejemplos de vida religiosa independiente, y su manifestación en la confianza en Dios, en la humildad, en la abnegación y en la misericordia; manifestación completada con la verdadera devoción a Jesucristo. Señales son estas virtudes de que el Evangelio no ha muerto, ya que son genuinas virtudes evangélicas.

El sistema de las Iglesias orientales, en su conjunto y en su estructura, es extraño al Evangelio; podría definirse como una transformación substancial de la religión cristiana, o bien como una disminución de la religiosi-

dad, degradada hasta un estado idéntico al que caracterizaba la antigüedad pagana. Pero en el monaquismo, mientras no esté esclavizado por la Iglesia secular y mundanizado, poseen las Iglesias orientales un elemento que *se* eleva por encima del fausto eclesiástico, y hace posible la independencia cristiana.

Además, y esto es ya de mucha mayor importancia, como la Iglesia no ha derogado el Evangelio, sino que lo ha mantenido accesible a los fieles, —si bien con restricciones,— conserva siempre dentro de sí misma el propio correctivo. El Evangelio influye en los individuos, lo mismo junto con la Iglesia que fuera de ella, y de él emana una religiosidad dotada de los caracteres todos que hemos señalado como capitales en la predicación de Jesús. No ha perecido completamente el Evangelio en el Cristianismo oriental, también ahí se nos presentan almas que mediante el Evangelio logran la comunión con Dios y la libertad en Dios, y, gracias a la adquisición de estos sumos bienes, hablan en un lenguaje inteligible para la mente y para el corazón de todo cristiano.

CAPÍTULO XIV

LA RELIGIÓN CRISTIANA EN EL CATOLICISMO ROMANO

ES la Iglesia Romana el más espacioso, más potente y más intrincado edificio que se haya erigido en la historia; y, sin embargo, jamás se ha igualado su sorprendente unidad. Han contribuido a la ingente fábrica todas las energías de la inteligencia y del alma humana, todas las fuerzas elementales domadas por la humanidad. El Catolicismo Romano es de mucho superior al Catolicismo Griego, tanto por la variedad de sus aspectos y aptitudes como por la vigorosa consistencia de todas y cada una de sus partes.

Aquí conviene repetir, a fin de asentar en firme el paralelismo, las preguntas de antes:

¿Cuál ha sido la obra de la Iglesia Católica Romana?

¿Cuáles son sus caracteres distintivos?

¿Qué modificaciones ha sufrido el Evangelio en esta Iglesia, y qué ha dejado en ella?

La obra de la Iglesia Romana ha consistido en educar a los pueblos romanos y germánicos, diversamente de lo que hizo la Iglesia Griega con respecto a los helenos, a los eslavos y a los orientales. Aun concediendo

que el genio nativo de aquellos pueblos y sus condiciones intuitivas e históricas hayan contribuido en gran parte a su educación y mejora, no se rebajan con ello los méritos de la Iglesia de Roma. La Iglesia proporcionó a las jóvenes naciones los beneficios de la civilización cristiana: las sacó de la barbarie, les aseguró los medios de vivir en sociedad civil; y, finalmente, les entregó una fuerza perfectible, inició su progreso, y lo guió durante cerca de diez siglos. Hasta el siglo XIV, la Iglesia fue madre y maestra de las naciones occidentales, a quienes sugirió las ideas directoras, propuso las finalidades oportunas, y suscitó las energías adecuadas para lograrlas. Tal fue la elevada función que ejerció la Iglesia hasta el siglo XVI; desde entonces acá, como es sabido, los pueblos se emanciparon y se abrieron caminos que ella no había trazado, y por los cuales no puede ni quiere seguirlos. Pero no por ello permaneció inerte en los siglos siguientes, como la Iglesia Griega, pues demostró, con interrupciones relativamente cortas, que sabe adaptarse ventajosamente a cualquier mutación política -como pueden certificar los alemanes,- y ha participado activamente y sin cesar en el movimiento intelectual. Hace mucho tiempo que dejó la Iglesia de gobernar este movimiento, y que se dispuso a contrariarlo en lo posible; pero si se tienen en cuenta los errores inseparables del vertiginoso progreso moderno, hay que confesar que la oposición de la Iglesia no ha sido siempre perniciosa.

En segundo lugar, la Iglesia Romana defendió en la Europa occidental el principio de la independencia de la Iglesia y de la religión, en contra de las tentativas repetidas por el Estado a fin de hacer extensiva su omnipotencia al campo espiritual. Ya hemos visto que en la Iglesia Griega se asoció la religión tan estrechamente a la nacionalidad y al Estado, que perdió su campo natural de acción, exceptuando el culto y el ascetismo. No sucedió lo mismo en Occidente, donde la religión y la moral religiosa poseen un dominio autónomo, y lo defienden contra cualquier advenedizo; y en ello estriba el mérito mayor de la Iglesia Romana.

La mayor parte de la obra pasada y aun de la acción presente de esta Iglesia reside en los dos hechos señalados. Limitada ya la primera

parte de la obra, queda la parte segunda, que concretaremos más adelante.

¿Cuáles son los caracteres distintivos de la Iglesia Romana? Creo que son tres los elementos capitales que es posible discernir en el organismo complicado de la Iglesia Romana, el primero de los cuales, común *con* la Iglesia Griega, es el Catolicismo. El segundo elemento capital es el genio latino, el Imperio Romano del cual es continuación la Iglesia Romana. El tercer elemento está en el genio y la piedad de Agustín, quien dio guía y fundamento para la vida interna de esta Iglesia, en cuanto sea vida religiosa y pensamiento religioso. No solamente ha ido reapareciendo el genio de Agustín siempre el mismo a través del tiempo mudable, sino que ha suscitado y ha enardecido a muchos hombres, con personalidad propia por su religiosidad y sus ideas teológicas, pero que de Agustín proceden, que son espíritu de su espíritu.

Estos tres elementos, de consiguiente, el católico, el latino y el agustino son los caracteres específicos principales de la Iglesia Romana.

Respecto de la identidad de Catolicismo, bastará decir para evidenciarla que aún hoy la Iglesia Romana no opone la más mínima dificultad para recibir en su regazo a un cristiano de la Iglesia Griega, y, lo que es más, para declarar sin preámbulos "unida a Roma", cualquier comunidad eclesiástica griega, mientras reconozcan al Papa como su jerarca espiritual y acaten la autoridad apostólica del máximo pontífice. Casi nada más les pide a los Griegos, a quienes tolera el culto en su propio idioma y el matrimonio de sus sacerdotes. No hay más que recordar la "purificación" exigida a los Protestantes, antes de acogerlos en el seno de la Iglesia, para ver instantáneamente la diferencia entre unos y otros. No se concibe cómo una Iglesia acoja nuevos fieles, mayormente si provienen de otra confesión cristiana, con tal desconocimiento de sí misma, que prescinda de toda condición esencial. De lo cual resulta que, al ser acogidos los Griegos en la Iglesia Romana sin más requisito casi que el acatamiento de la autoridad del Papa, se comprueba hasta la evidencia la falta de toda diferencia substancial y decisiva entre ambas Iglesias. Los elementos que consti-

tuyen el Catolicismo Griego se encuentran efectivamente casi idénticos en el Catolicismo Romano; y la Iglesia Romana los defiende con energía que no desmerece de la que muestra la Iglesia Griega. El tradicionalismo, la ortodoxia y el ritualismo, tienen en ambas Iglesias igual importancia, mientras no prevalezcan consideraciones de orden superior. Y lo mismo se puede decir respecto del monaquismo.

Las "consideraciones de orden superior" a que aludimos corresponden al segundo elemento capital de la Iglesia Romana, es decir, al genio latino, en el sentido de Imperio Romano universal. Desde los tiempos primitivos vemos predominar en la cristiandad occidental el genio latino, el genio de Roma, que impone una extraordinaria mutación en el Catolicismo, comprendido en su sentido general. En los comienzos del siglo III inician los Padres de la Iglesia Latina la idea de que la salud del alma -sean cuales fueren su constitución y sus causas- ha de ser *salus legitima,* es decir, una a modo de relación pactada, sujeta a determinadas condiciones, dependiente de la más o menos estricta observancia de ellas. Dios estableció estas dos condiciones, en que declara su misericordia, y Él cuida de que no sean contravenidas. Además, todo lo comprendido en la revelación es "ley", tanto respecto de la Biblia como de la tradición, confiada ésta a una jerarquía, una especie de cuerpo de funcionarios, cuya sucesión regular la gobierna. Los "misterios" son transformados en "sacramentos", actos obligados, que contienen parcialmente la gracia, con formas y aplicaciones meticulosamente definidas. La disciplina de la penitencia es ni más ni menos que un procedimiento jurídico, en el cual son practicados los preceptos del derecho civil y de la acusación *ex injuria.* La Iglesia Romana es, en conclusión, un instituto jurídico; y no en virtud de una consecuencia accesoria de su función de guardiana y dispensadora de la salvación eterna, sino por razón práctica, porque ejerce la función de instituto jurídico.

Como Iglesia constituida en instituto jurídico, tiene una constitución que en sustancia es la misma para la Iglesia Occidental que para la Oriental; y de la cual es necesario que nos formemos un concepto claro en

pocas palabras. Una vez el episcopado jerárquico hubo logrado la plenitud de su desenvolvimiento, empezó la Iglesia la obra de su constitución, acorde con la administración del Estado. La unión metropolitana presidida regularmente por el obispo de la cabecera provincial, correspondía a la entidad que gobernaba y administraba cada una de las provincias en que se dividía el imperio. La Iglesia Oriental llevó a mayor extremo esta adaptación, haciendo suya la división del imperio de Diocleciano en grupos de provincias. De ahí la fundación de los patriarcados, que, sin embargo, por motivos de índole especial no correspondían exactamente, a veces, a las divisiones administrativas del imperio.

En Occidente no se fundaron patriarcados, sino que surgió una importante mutación, de resultados muy distintos. Cayó el Imperio Occidental durante el siglo V, ya por su intensa decrepitud, ya por la invasión de los bárbaros. Lo romano que todavía quedó en pie -la fe ortodoxa opuesta a la fe ariana, la civilización y el derecho de Roma buscó alojamiento en la Iglesia Romana. Mas los caudillos de las hordas bárbaras no tuvieron ánimos para asumir la función vacante de emperador romano, y ocupar el desierto palacio imperial, sino que se retiraron a constituir nuevas monarquías en las provincias. De manera que surgió el obispo de Roma como guardián del pasado, núcleo del porvenir. En todas las provincias ocupadas por los bárbaros, aun en aquellas que habían defendido con más porfía su independencia contra el poderío romano, obispos y laicos estaban como en tácita dependencia del obispo de Roma. Todo lo romano que había quedado en las provincias, salvado del asolamiento de los bárbaros arianos, y no era poco, se convirtió en patrimonio de la Iglesia, confiado a la tutela del obispo de Roma, el primero de los romanos desde que faltaba el Emperador. Llega el siglo V, y entonces vienen a ocupar la sede episcopal de Roma hombres que conocen a fondo su época y saben aprovechar las circunstancias. Poco a poco, la Iglesia Romana va substituyéndose al Imperio Romano. En realidad el Imperio se sobrevive en ella, porque no ha perecido, sino que se ha transformado. Al afirmar -y no sólo en lo que respecta a los tiempos presentes- que la Iglesia

Romana es estrictamente el antiguo Romano Imperio que el Evangelio vino a consagrar, no enunciamos una elegante paradoja, sino que concretamos un hecho histórico, el cual encierra en compendio el carácter singularísimo y la obra más fecunda de esta Iglesia. Todavía gobierna los pueblos desde Roma; imperan sus Papas a semejanza de Trajano o de Marco Aurelio; el puesto arrebatado a Rómulo y Remo lo ocupan los apóstoles Pedro y Pablo; los arzobispos y los obispos son sus procónsules; el clero forma sus legiones, los jesuítas su guardia pretoriana. Aun el ínfimo detalle, cada una de las disposiciones jurídicas de la Iglesia, hasta las formas externas delatan la influencia continuada del antiguo Imperio y de sus instituciones. No es una Iglesia como la federación de comunidades evangélicas o las iglesias nacionales de Oriente; es una fundación política, grandiosa como un imperio universal, porque en ella prosigue el Imperio Romano. El Papa, que se titula Rey y Pontífice Máximo, es el sucesor de César. La Iglesia, impulsada por el genio romano, reconstruyó en sus dominios el Imperio Romano, durante los siglos III y IV. En todos los siglos sucesivos, desde el VII y el VIII, todos los patriotas católicos italianos quieren la supremacía universal de Roma. Cuando Gregorio VII emprende la formidable lucha contra el Imperio, le incita a pelear un prelado italiano, con estas palabras: ¡"Empuña la espada del primer apóstol, la espada centelleante de Pedro; aplasta la soberbia y la prepotencia de los bárbaros; sujétales para siempre al antiguo yugo!- ¡Mira si son poderosos tus anatemas! Lo que no consiguieron Mario y César sino derramando la sangre a torrentes, lo obtienes tú con una palabra no más. Roma, devuelta por ti a la gloria de la antigüedad, te muestra tu agradecimiento; las coronas que te presenta, merecidas las tienes, más que Escipión triunfador".

¿A quién se enderezan estos ditirambos? ¿A un obispo o a un César? Se me figura que a César, a un César que fuera sacerdote. Tal era el sentimiento dominante en aquella época, como domina aún en los tiempos modernos. El Papa es soberano de un imperio; fracasarán, pues, a la fuerza las tentativas para dar el asalto a este imperio con las armas

despuntadas de la polémica dogmática.

Tan grandes son las consecuencias de la identificación de la Iglesia con el Imperio Romano, que conceptúo imposible exponerlas cabalmente. Tan sólo voy a señalar dos, que la misma Iglesia preconiza.

Para la Iglesia Romana, el imperio político es parte esencial de sus funciones, al igual que la predicación del Evangelio. Proclama que: "*Christus vincit, Christus regnat, Christus triumphat",* como una verdad en el sentido político, entendiendo que Cristo reina sobre la tierra, al reinar sobre su Iglesia, cuya cabeza es Roma. Reina Cristo con el derecho y con la fuerza, esto es, con los instrumentos que emplean los Estados; y por ello no será auténtica la religiosidad que no se haya sometido previamente al Papa, que no haya sido debidamente aprobada por el Papa, y que no le acate y obedezca en todas las ocasiones. Tal es la fórmula que la Iglesia Romana enseña a sus *súbditos.* "Yo no poseería nada aunque me fueran descifrados todos los misterios, aunque alcanzara la perfecta fe, aunque diese a los pobres todos mis bienes y entregase a la hoguera mi cuerpo, si me faltase aquella unidad en el amor que proviene de la obediencia incondicional a la Iglesia". De manera que la fe, el amor, la virtud, hasta el martirio, carecen de valor fuera de la Iglesia. Y se explica, porque tampoco el Estado temporal estima los méritos sino cuando son empleados a su servicio. En el caso presente, el Estado se identifica con el Reino de los Cielos; en lo demás, sus funciones son iguales a las de los demás Estados. Fácilmente se deducen de esto, como naturales consecuencias, todas las pretensiones de la Iglesia. Las más exorbitantes no dejan de ser rigurosamente lógicas, en cuanto se admiten las premisas, a tenor de las cuales "la Iglesia Romana es el Reino de Dios" y "la Iglesia Romana gobierna forzosamente como un Estado temporal".

Esto no quiere decir que no hayan contribuido a esta evolución de la Iglesia motivos escuetamente cristianos. Podríamos citar la decisión de constituir un vínculo efectivo entre la religión cristiana y la vida, a fin de que impregnase aquélla todas las modalidades y reacciones de ésta; y la solicitud en pro de la salvación eterna, tanto de los individuos como de los

pueblos. ¡Cuántos católicos romanos sinceros han acariciado como pensamiento exclusivo, el de hacer triunfar a Cristo sobre la tierra y edificar su Reino entre nosotros! Yo me complazco en reconocer que semejante intención, con la energía desplegada en el empeño de realizarla, coloca a esos católicos muy por encima de los Griegos, pero siempre el plan de preparar y erigir el Reino de Dios con procedimientos políticos será una interpretación por completo errónea de la doctrina de Cristo y de los Apóstoles. El Reino de Dios no admite más fuerzas que las morales y religiosas, ni más fundamento que el de la libertad. La Iglesia Romana está obligada, desde que adoptó la forma de un Estado temporal, a valerse de los medios propios de los Estados, sin exceptuar los ardides diplomáticos ni la fuerza; ya que el Estado temporal, aunque esté cimentado en el derecho, se hace inevitablemente en ciertas ocasiones *el* Estado de la violencia, negación del derecho. La evolución iniciada en la Iglesia al convertirse en un Estado temporal, debía por fuerza ir a parar a la monarquía absoluta y a la infalibilidad del Papa; infalibilidad que en una teocracia temporal es el equivalente exacto del poder absoluto e ilimitado en un Estado temporal. Ningún obstáculo se opuso a la marcha de la Iglesia hacia estas consecuencias extremadas; prueba de cuanto se han *mundanizado* en ella las cosas santas.

Es evidente que este segundo elemento debía operar una honda transformación que alcanzaría hasta los caracteres fundamentales del Catolicismo occidental, es decir, el tradicionalismo, la ortodoxia, el ritualismo y el monaquismo. El tradicionalismo se impone como en la Iglesia Oriental; pero cuando alguna parte de la tradición molesta, es abolida por la voluntad del Papa, quien la substituye sencillamente: "La tradición soy yo", según la frase que se atribuye a Pío IX. La ortodoxia, que es también elemento cardinal, puede igualmente ser alterada en la práctica por la política eclesiástica; por medio de distingos sutilísimos se ha cambiado la significación de más de un dogma, y se ha llegado a formular dogmas nuevos; la doctrina permite interpretaciones arbitrarias; ciertas fórmulas sobrado rígidas de la dogmática pueden ser alteradas y aun derogadas

por preceptos morales o por usos del confesionario. En todas las ocasiones la tradición, la herencia del pasado se rinde a las exigencias del presente. Y lo mismo se puede decir tocante al ritualismo y al monaquismo. Pero el tema que nos hemos propuesto aquí no permite exponer todas las mutaciones que ha experimentado el monaquismo. Solamente haremos notar que aquellas mutaciones, tan radicales a veces, que imponían lo contrario de lo que había sido el monaquismo en sus orígenes, no han hecho siempre daño. La Iglesia Romana está dotada de una pasmosa aptitud para conformarse con las mudanzas de los tiempos, en lo cual ninguna otra Iglesia la iguala. Es, o parece cuando menos, siempre idéntica, y, no obstante, se renueva sin cesar.

El tercer elemento distintivo de la Iglesia Romana es en absoluto opuesto al anterior, y sin embargo ha convivido a su lado con vigor perenne: tal es el agustinismo. En el siglo V, es decir, cuando la Iglesia Romana se disponía a recoger la herencia del Romano Imperio, surgió en ella un hombre genial, alentado por un sorprendente fervor religioso, quien transfundió su propia alma en la Iglesia y le regaló un patrimonio espiritual e inalienable. A un tiempo se hizo la Iglesia cesárea y agustina: hecho éste el de mayor monta y el más portentoso de su historia. Vamos a probar si entendemos el genio agustino, y su influencia en la Iglesia Romana.

Primero, la religiosidad y la teología de Agustín nos muestran un caso singular de resurrección de la vida y el alma de Pablo, de la doctrina del pecado y la gracia, de la culpa y la justificación, de la predestinación divina y la negación de la libertad humana. La herencia moral y doctrinal de Pablo se había ido disolviendo en el transcurso de los siglos, cuando Agustín revivió la vida espiritual del Apóstol y declaró de manera análoga, formulando conceptos precisos, los resultados de su experiencia interior. No hay que ver en Agustín una simple imitación, porque se acusan con notable relieve las diferencias de detalle, especialmente en el concepto de la justificación que él entendía como un acto que no acaba mientras el amor y todas las virtudes no hayan saturado el corazón; pero, lo mismo en Agustín que en Pablo, las doctrinas enunciadas son resultantes únicamen-

te de la vida y de la meditación aislada. El lector de las *Confesiones,* a pesar de la retórica excesiva, tiene que admirar en ellas la palabra de un genio que ha sentido en el Dios vivo la fuerza y el fin de la vida, y a quien no impulsa más que un deseo, el ansia de Dios. El torbellino de las pasiones, los angustiosos combates consigo mismo, la pasada servidumbre a las cosas mundanales, a todo lo transitorio, el egoísmo que le arrebataba el albedrío y las energías del ánimo, provienen, según Agustín, de un solo manantial, el pecado. Y el pecado equivale al apartamiento de Dios, a la vida sin Dios, como si Dios no existiera. Pero una vez se ha libertado del mundo, logra la fuerza, la libertad, la conciencia de la eternidad; Agustín, lo mismo que Pablo, afirma que esto es efecto de la "gracia". También Agustín está convencido de que su ser es obra de Dios; mas la gracia que ha logrado proviene de Cristo, y es la remisión de los pecados y el espíritu de amor. Mas en el concepto del pecado, Agustín muestra un alma menos abierta, más empequeñecida que la del gran Apóstol, cuyas cualidades infunden en su lenguaje y en cualquier manifestación de su espíritu un colorido especial: "Abandono lo que está detrás de mí y enderezo mis pasos hacia lo que se me presenta delante"; no es de Agustín esta máxima apostólica. La miseria consolada del pecador es la nota dominante en el cristianismo agustino. Muy rara vez se eleva hasta alcanzar el sentimiento sublime de la libertad propio de los hijos de Dios, y si lo consigue no sabe explicarlo como Pablo. En cambio, el sentimiento verdaderamente suyo, el de la consolada miseria del pecador, lo expresa con vigor tal, y con acentos tan vehementes, que no tiene en ello precursor alguno. Su palabra ha conmovido a millones de almas cristianas, ha penetrado hasta lo más recóndito de ellas, ha sabido confortarlas con tan intensa eficacia, que desde hace mil quinientos años se están reproduciendo sin cesar las vicisitudes por que pasó el alma de Agustín. Hoy mismo, la religión interna y el modo de expresarla en el Catolicismo, son en sustancia lo mismo que eran para Agustín, lo cual se puede hacer extensivo a numerosos protestantes, y no de los que menos valen. En el edificio ideal del pecado y de la gracia, en la reciprocidad del sentimiento y del dogma reside una fuerza inagotable.

Aquel sentimiento complejo en que hay beatitud y congoja no se desvanece nunca del alma que lo ha experimentado, y aunque el alma se emancipe, desgraciadamente para ella, de la religión, persiste aquel sentimiento perenne como un recuerdo sagrado.

Este es el espíritu agustino, el "agustinismo", acogido poco menos que fatalmente por la iglesia Occidental, durante el período en que se estaba preparando para la soberanía temporal. Y no podía rechazarlo la Iglesia, porque ni en su vida interna ni en su pasado inmediato tenía nada que oponerle; por ello debió capitular sin resistencia. De tal manera surgió en la Iglesia Occidental una maravillosa *complexio oppositorum:* la Iglesia del rito, del derecho, de la política, del dominio universal, y la Iglesia espiritual que proclamó y practicó los dogmas y los sentimientos más personales, más exquisitos y más nobles del pecado y de la gracia. Así vemos asociados en ella los dos extremos de la vida interior y de la vida externa. No podía efectuarse esta asociación de un golpe y sin dificultades; el antagonismo interno y el conflicto se plantearon prontamente, como no podía menos de suceder, y perduran en todo el transcurso de la historia del Catolicismo occidental. Mas hasta cierto punto la contradicción se concilia, y pueden coexistir ambos contrarios, por lo menos en una misma persona, como lo prueba Agustín, que fue clérigo decidido, y dedicó grandes energías a fomentar la dignidad y el poderío de la Iglesia. Cómo logró hacer posible la conciliación, es lo que no podemos explicar aquí, pero, indudablemente, la precedieron encarnizadas luchas espirituales. Nos limitaremos a señalar dos hechos: el primero, que la Iglesia externa disputó cada vez más la preeminencia al agustinismo, absolutamente interno, transformándolo y alterándolo; el segundo, que todos los grandes hombres que reavivaron la Iglesia Occidental y purificaron y robustecieron su espíritu religioso, han sido directa o indirectamente inspirados o educados por Agustín. De Agustín procede toda la prolongada serie de reformadores católicos, desde Agobardo y Claudio de Turín en el siglo IX, hasta los Jansenistas de los siglos XVII y XVIII. Y si el concilio de Trento fue un concilio reformador, si en él se formuló el dogma del pecado, de la peni-

tencia y de la gracia en forma más profunda y espiritual de lo que era de presumir, dadas las condiciones de la teología católica durante los siglos XIV y XV, es debido a la perdurable vitalidad del agustinismo. Pero también es cierto que sobre el fundamento del dogma de la gracia, sacado en sustancia de las ideas de Agustín, estableció la Iglesia una práctica de confesionario que atenta a la eficacia de aquel dogma.

Con todo, la Iglesia adoptó una conducta tolerante, alejando hasta los más apartados confines el campo de su doctrina, a fin de que no emigrasen los que pudieran levantarse a impugnarla. Merced a esa conducta tolera a los que piensan como Agustín, acerca del pecado y la gracia, *y* aun parece desear que, en cuanto sea posible, los fieles se hagan un concepto del pecado y sientan la beatitud de pertenecer a Dios, conforme al modo austero y robusto de Agustín.

Estos son los principios esenciales del Catolicismo romano. Mucho habría que decir todavía, pero los puntos principales son ciertamente los que hemos examinado.

Veamos ahora la última pregunta: "¿Qué alteraciones ha sufrido el Evangelio en la Iglesia Romana, y qué ha dejado en ella? La contestación puede reducirse a pocas palabras. Por lo que se refiere a la Iglesia en su exterioridad, en la autoridad divina de que hace alarde, nada queda que tenga algo que ver con el Evangelio. No se trata ya de adulteraciones, sino de una desviación total hacia un camino falso. Así como, por variadas razones, el Catolicismo Oriental corresponde a la historia de la religión griega más bien que a la del Evangelio, así también el Catolicismo Occidental debe colocarse en la historia del Imperio Romano. Al proclamar que Cristo ha fundado un reino, que este reino es la Iglesia Romana, a la cual armó con la espada -o mejor con dos espadas, la espiritual y la temporal- el Catolicismo de Occidente seculariza el Evangelio. Y carece de valor el alegato en defensa de aquellas afirmaciones, prometiendo que el Espíritu de Cristo será un día, soberano de la humanidad entera. Dice el Evangelio que el Reino de Cristo no es de este mundo, y la Iglesia ha fundado un reino terrenal. Cristo quiere que sus secuaces no manden, sino

que sirvan, y los sacerdotes romanos gobiernan el mundo. Cristo aparta a sus discípulos de la religión política y ritual, y pone a cada uno de los hombres ante Dios -Dios y el alma, el alma y su Dios;- en la Iglesia Romana, por *el* contrario, el hombre está atado con vínculos indisolubles a una institución terrenal a la cual debe obedecer, condición imprescindible para acercarse a Dios. Aquellos cristianos romanos que derramaron su sangre por negar la adoración que el César les exigía y desdeñaban la religión política, son los que hoy, si no adoran a un soberano temporal, esclavizan su alma al arbitrio del Papa Rey de Roma.

Capítulo XV

La religión cristiana en el Protestantismo

CONSIDERADO el Catolicismo Romano en su ordenación externa, que es la de un Estado fundado en el derecho y también en la fuerza, nada tiene realmente que ver con el Evangelio, con el cual está más bien en abierta contradicción. Esta es la conclusión del capítulo anterior.

El divino resplandor que el Evangelio derrama en esta Iglesia, que tanto lo utiliza, no basta para hacer variar en un ápice nuestro juicio. La mezcolanza de lo divino con lo mundano, de la política con lo encerrado en lo íntimo de la conciencia, es quizás el más grave mal del Catolicismo, porque produce la servidumbre de las almas y la profanación de la religión. ¿Cómo no, si se impone como la voluntad de Dios cualquier mandato que convenga a los intereses terrenales de la Iglesia: la soberanía del Papa, por ejemplo? Se me objetará que si en Occidente se salvó la religión del peligro de degenerar en la confusión con el Estado, con la nacionalidad y hasta con la policía, a la Iglesia Romana es debido, y a la independencia y libertad de acciones queden todas ocasiones sostuvo y defendió en contra de la acción invasora del Estado. Concedámoslo, pero

es lo cierto que los pueblos occidentales han pagado, y siguen aún pagando, bien caro tamaño beneficio. El tributo es tan oneroso, que están amenazados los pueblos de la quiebra: peligro de que no está exenta la Iglesia, porque el capital que tiene acumulado es insaciable. La Iglesia va decayendo lentamente, irremisiblemente, aunque al parecer vaya progresando. Y aquí se me ha de permitir una ligera digresión.

Para quien se fije en las presentes condiciones políticas de la Iglesia Romana, no será plausible la afirmación de que esté en decadencia su poderío. ¡Cuántas conquistas no ha hecho durante el siglo XIX! Pues, a pesar de todo, el observador perspicaz se da cuenta perfectamente de que no tiene ya en sus manos la Iglesia la acumulación de fuerzas de que disponía en los siglos XII y XIII, y que eran todas las fuerzas materiales y espirituales de la sociedad cristiana. De entonces acá se ha producido un inmenso regreso en su poderío, exceptuando períodos aislados como el que va del 1540 al 1620, y el del siglo XIX. Así lo admiten aún algunos de los mejores católicos, quienes confiesan que han perdido una gran parte del patrimonio intelectual, necesario para que ejerza la Iglesia su dominación. ¿Y cuál es el estado actual de las naciones romanas que constituyen el verdadero dominio de la Iglesia Romana? Quizás sea una sola la que merezca figurar en la lista de las grandes potencias. ¿Y quién es capaz de prever lo que sucederá después de una generación?

La Iglesia Romana, como Estado, vive principalmente de su historia, de la herencia de los primeros siglos y de la Edad Media; vive como sucesora del Imperio Romano, pero los imperios no son eternos. ¿Quién sabe si esta Iglesia encontrará en sí misma la energía requerida para asentarse en medio de los trastornos futuros del mundo, si resistirá ante el conflicto cada día más grave con la vida intelectual de los pueblos, si sobrevivirá a la decadencia de los Estados de idioma romano?

Dejemos de lado, por ahora, estas cuestiones, para volver a lo que la Iglesia Romana posee verdaderamente poderoso y vivaz, que es el monaquismo y las asociaciones religiosas, y en especial el agustinismo. En todas épocas esta Iglesia ha dado santos, en la acepción aplicable a hombres, y los sigue dando, glorificados por la confianza en Dios, la humildad no ostentada, la certeza de la salvación, el abandono de la vida en pro de los hermanos. No escasean los católicos contemporáneos nuestros que se cargan sobre el hombro la cruz de Cristo y declaran aquella aptitud para juzgarse serenamente a sí mismos, y aquel puro alborozo de la unión con Dios, que caracterizan a Pablo y a Agustín. *La Imitación de Cristo* es por sí solo un manantial de vida religiosa, una perenne hoguera que arde por su propia virtud.

La opresión eclesiástica no ha conseguido apagar la luz del Evangelio, el cual, a pesar del peso que se le acumuló encima, sigue produciendo sus efectos vivificantes. ¿Y quién negará que esta misma Iglesia, la cual gracias a sus grandes teólogos de la Edad Media, fue con sobrada frecuencia autora o cómplice de una moral relajada, haya sabido aplicar el Evangelio a la mayor parte de casos de la vida, con admirables resultados, constituyendo una verdadera moral cristiana? En esta magna obra, y en otras empresas, ha demostrado que no contiene ciertas ideas evangélicas, perdidas al modo de las pepitas de oro en la arena de un río, sino que se las ha incorporado y que han encontrado condiciones vitales para desarrollarse más tarde. No ha sido extinguida la religiosidad interna por la infalibilidad del Papa, ni por el politeísmo apostólico romano, ni por el culto de los santos, la obediencia ciega y las necias prácticas automáticas. Hoy se encuentran en esta Iglesia todavía cristianos verdaderamente evangélicos, rebosando el alma caridad y aquella paz serena que nos viene de Dios.

Para terminar; el gran mal de la Iglesia Romana no está en la unión del Evangelio con una forma política: Melanchton no era traidor a su causa cuando se declaraba dispuesto a reconocer la autoridad del Papa, con tal de que no prohibiese la predicación integral del Evangelio. El gran mal está en la santificación de la política, en la incapacidad demostrada por esta Iglesia de librarse de ciertas cosas que en condiciones dadas podían serle útiles, pero que con los cambios de los tiempos se han convertido en perjudiciales. Y así hemos llegado a la última parte de nuestra labor:

LA RELIGIÓN CRISTIANA EN EL PROTESTANTISMO

A primera vista, las condiciones externas del Protestantismo, especialmente en Alemania, inducen a exclamar: ¡Cuánta tristeza! Pero quien se fije en la historia de Europa desde el siglo II hasta nuestros días, no dejará de reconocer la Reforma del siglo XVI, entre tantos acontecimientos, como el más grande y beneficioso, superior aún a la admirable transformación de todas las cosas, que se inició en el siglo XIX. ¿Qué importan nuestros inventos y descubrimientos, nuestros adelantos en la civilización material, si se les compara con aquel grandioso acontecimiento en virtud del cual treinta millones de alemanes y varios millones de cristianos de otros países tienen una religión sin clérigos, sin sacrificios, sin gracias y sin ritos; una religión puramente espiritual?

El Protestantismo debe ser considerado, ante todo, en oposición al Catolicismo, y juzgado en dos conceptos: en el de Reforma y en el de Revolución. Fue Reforma en lo que atañe a la Iglesia, a su autoridad y a su pompa. El Protestantismo no es un fenómeno espontáneo, algo a modo de una *generatio aequivoca;* es, como su nombre indica, el resultado necesario de la insoportable corrupción de la Iglesia Católica, desenlace y corolario de una prolongada serie de tentativas realizadas durante la Edad Media, que coincidieron todas en su objetivo y fracasaron por insuficiencia de fuerzas. Su relación de continuidad con las anteriores tentativas; está demostrada precisamente por la función histórica que asumió; y resalta mucho más la continuidad cuando se considera que en lo concerniente a la religión no se asentó el Protestantismo como innovación alguna, sino como renovación o, más bien, como vuelta a las circunstancias primitivas. Pero si se considera en lo tocante a la Iglesia Católica, el Protestantismo fue, a no dudar, revolucionario. Considerémoslo, pues, desde ambos puntos de vista.

1. Fue el Protestantismo una Reforma, es decir, una renovación de lo que atañe a la sustancia de la religión cristiana, o sea la doctrina de la salvación. Lo cual se demuestra de tres maneras.

En primer lugar, la religión fue devuelta a sus orígenes, fue restituida la supremacía al Evangelio y a la vida religiosa que de él procede, limpiándola de todo lo parasitario. Derribado el enorme y complicado edificio que había usurpado el nombre de "religión", y en el cual se hacinaban entremezclados el Evangelio y el agua bendita, el clero universal y la soberanía del Papa, Cristo Salvador y Santa Ana, fue la religión reducida al conjunto de sus factores esenciales: la palabra de Dios y la fe. Este concepto fue corroborado por la crítica, y opuesto con vigor a los elementos heterogéneos que el Catolicismo había metido en la religión, otorgando a todos idénticos derechos y los mismos honores. En la historia de las religiones, una verdadera reforma consiste indefectiblemente en una reducción crítica, ya que en su desenvolvimiento histórico la religión se apropia, para adaptarse a las circunstancias mudables, muchos elementos advenedizos, produciendo abundantes formas híbridas y apócrifas, las que por fuerza tiene que santificar. A fin de impedir que la religión sucumba, asfixiada, por así decirlo, bajo la tupida masa de aquella exuberante vegetación, se hace indispensable el Reformador que la debe purificar y devolver a sus sanos principios. Lutero vino a practicar de un modo indudable esta reducción crítica en el siglo XVI, afirmando que la religión consistía única y exclusivamente en la palabra de Dios y en la experiencia interna que suscita.

El segundo elemento de la Reforma fue la fijación de lo que significan los vocablos: "la palabra de Dios y la experiencia interna". La palabra de Dios no era, según Lutero, la doctrina de la Iglesia, ni la Biblia, sino la predicación de la gracia espontánea de Dios tal como la ofrece Cristo, de la gracia que alboroza y beatifica al hombre culpable y desesperado. La experiencia interna ya no es más que la certidumbre de la gracia. En el pensamiento de Lutero se compendian ambos principios bajo una fórmula sola: *creer y fiar en que se tiene a un Dios misericordioso.* Mediante esta creencia y esta confianza, conforme Lutero experimentó y predicó, se desvanece la discordia que trastorna el alma humana, es vencido el despotismo de cualquier mal, se borra el sentimiento de la culpabilidad y

se logra el convencimiento de la indisoluble unión con Dios Santo, a pesar de la insuficiencia de las obras humanas. "Ahora sé yo, y creo firmemente —y sin temor alardeo de esta creencia,— que Dios, el Sumo y el Óptimo —es mi amigo y mi padre— y que en cualquier lance— está Él a mi diestra—y calma olas y tempestades— y todo cuanto puede hacerme padecer". (Lutero.)

No se debe predicar nada que se aparte del Dios misericordioso, con quien nos ha reconciliado Cristo; no sirven para liada las visiones, éxtasis y demás anormalidades sentimentales; todo se reduce a suscitar la fe; principio, medio y fin de toda religiosidad. La "justificación" es, pues, exclusivamente la correspondencia de la palabra con la fe; él es el centro de la Reforma, y quiere decir, en sustancia, que por intervención de Cristo logra el hombre la paz y la libertad en Dios, se hace dueño del mundo y fija en sí mismo la eternidad.

La tercera y última parte de esta renovación es la honda transformación que introdujo en el culto, tanto individual como colectivo. No cabe duda que el culto individual consiste estrictamente en la fe activa. "Dios no nos pide más que la fe, y no trata con nosotros más que por la fe", son palabras repetidas en innumerables ocasiones por Lutero. Dios es Dios; el hombre no tiene otra manera de servirlo que reconocerlo como lo que es e invocarlo como a su Padre. Cualquier otra senda que el hombre escoja para alcanzar a Dios, será engañadora, y será vana cualquier otra relación que intente establecer entre Dios y él. Con tal fijación, Lutero cerraba para siempre una larga serie de tentativas, animadas por la esperanza de vencer unas, acongojadas otras por la desesperación, y transformaba radicalmente el culto entero; extendiéndose la transformación del culto individual por él iniciada, al culto en común. También en la comunidad se deja lugar no más que para la palabra de Dios y la oración, excluyéndose en absoluto todo lo demás. De manera que la comunidad cristiana se reúne únicamente para orar y proclamar su fe con alabanzas y acciones de gracias a Dios. Fuera de esto, no hay "culto" en el recto sentido de la palabra.

En los tres extremos que acabamos de explanar está contenida toda la sustancia de la Reforma, que fue una renovación, no sólo porque volvía, quizás por imprevistas sendas, al Cristianismo primitivo, sino porque también sacaba otra vez a la luz del día abundantes elementos que existían ya, pero arrinconados y casi desconocidos, en el Catolicismo occidental.

Creo oportuno, antes de pasar a otro asunto, decir algo acerca de dos puntos. La comunidad cristiana renovada —advertía yo hace poco— celebra el culto no más que con la oración y la predicación de la palabra de Dios. Mas para ser fiel divulgador de las enseñanzas del Reformador, debo agregar que la Iglesia no pasa de ser asociación de los fieles en la cual se predica, conforme a la verdad, la palabra de Dios; nada tenemos que decir respecto de los sacramentos, porque, también según Lutero, su valor está entero en la palabra.

Si, en efecto, la Iglesia no ofrece más caracteres que la palabra y la fe, parece que tendrán razón los que achacan a la Reforma la abolición de la Iglesia visible, substituida por la Iglesia invisible. Pero no es así; tal afirmación es insostenible.

La diferenciación de la Iglesia visible y la invisible proviene de la Edad Media, o mejor de Agustín. Los definidores de la verdadera Iglesia como "el número de los predestinados", afirmaron sin remedio la perfecta invisibilidad de ella. Pero no la definieron así los reformadores alemanes. Al asegurar que la Iglesia es la comunidad de la fe, en la cual se predica conforme a la verdad la palabra de Dios, no hay duda en que eliminaron de ella todos los caracteres tangibles y excluyeron de hecho su visibilidad material. Pero atengámonos a una comparación, y veamos: ¿es que una comunidad intelectual, por ejemplo, una sociedad de personas que persigan el mismo ideal científico o patriótico, ha de ser una comunidad invisible, porque no ostente carácter alguno externo, y no pueden sus socios ser contados con los dedos? En tales condiciones, negamos redondamente que la Iglesia evangélica sea una comunidad invisible. Es asociación intelectual, y por ello su "visibilidad" se manifiesta en distintos grados, con mayor o menor energía. Momentos hay en que su visibilidad es impercep-

tible, como los hay en que se revela con toda la intensidad de una grandeza patente. No quiere decir esto que se manifieste jamás con caracteres concretos, por el estilo de la República de Venecia o el Reino de Francia, —parangón que un eximio dogmático católico hallaba maravillosamente adecuado a su Iglesia,— sino que debe constar a los protestantes que no pertenecen a una Iglesia invisible, que están comprendidos en una comunidad espiritual dotada con las fuerzas peculiares de tal comunidad; en una comunidad espiritual en la tierra, que se extiende hasta la eternidad.

Y vamos al segundo punto. Afirma el Protestantismo que la comunidad cristiana tiene objetivamente su único fundamento en el Evangelio, y que el Evangelio está contenido en la Sagrada Escritura. En seguida se le objetó que si se admite esta máxima y la consiguiente recusación de toda autoridad que falle cualquier litigio sobre interpretación del Evangelio y sobre la manera de extraerlo de la Sagrada Escritura, se ha de caer forzadamente en una confusión universal. Y precisamente es copioso testimonio de esta confusión la misma historia del Protestantismo, porque al tener cada uno la potestad de escoger la "verdadera interpretación" del Evangelio, sin vínculos que le aten a tradiciones, papas o concilios, y ejercitando el derecho ilimitado del libre examen, se hace imposible la constitución de una Iglesia, quedando inevitablemente abierta la brecha para la invasión del Estado y para cualquier resolución arbitraria.

La respuesta a la objeción es que no puede en efecto erigirse sobre tales cimientos una Iglesia con su Santo Oficio de la Inquisición, ni siquiera definir las lindes materiales de una comunidad valiéndose de la realidad de los hechos. Concedido esto, y dejando de lado las comunidades creadas por el Estado ya que no merecen el nombre de "Iglesias" según el Evangelio, queda la solución clara y precisa, que es esta: *". El Protestantismo tiene por verdad inconcusa que el Evangelio es cosa tan sencilla, tan divina, y por lo mismo tan humana en verdad, que la mejor manera de avalorar sus méritos es dejar libre al albedrío para estimarlos; así ha de infundir en las almas las mismas enseñanzas y la misma fe".* Podrán haberse equivocado los reformadores en ello. Pero aun conce-

diendo que en personas de diversa índole y educación cause el Evangelio efectos diversos, nada ha venido a probar hasta hoy que semejante diversidad perjudique al Protestantismo. Entre los cristianos se ha formado, y todavía permanece consistente, una verdadera comunión espiritual, aumentada en la concordia al apreciar los principios capitales de la fe y su aplicación a los múltiples casos de la vida. En esta comunión están comprendidos los protestantes alemanes y de otros países, los luteranos, los calvinistas y los adictos a otras confesiones. En todos ellos, mientras no sean cristianos más que de nombre, alienta algo común, algo superior a las diferencias que los separan. Esta comunidad los mantiene fieles al Evangelio y los preserva del moderno paganismo y de la vuelta al catolicismo. No se requiere nada más que esa concordia, y los protestantes rechazan implícitamente cualquier otro vínculo, ya que la comunión que hemos descrito no es vínculo sino condición de su libertad. Y al que les dice: "Estáis desbandados; hay entre vosotros tantas cabezas como opiniones", replican: "Si, pero es que no deseamos otra cosa; bien al contrario, nos complacería más libertad aún, más individualismo en la doctrina y en las manifestaciones. Las necesidades históricas de que salieron las Iglesias nacionales y las Iglesias libres nos impusieron sobrados vínculos y sobradas leyes, aunque no fueron promulgadas como voluntad de Dios. Nosotros quisiéramos redoblar la con fianza en la íntima fuerza y en el poder unificador del Evangelio, para cuyo triunfo conviene mayormente la libre contradicción de los espíritus que la autoridad tutelar. Queremos encontrarnos en un Reino espiritual, y no echamos de menos, en manera alguna, las ollas de Egipto. Sabemos perfectamente que por motivos de orden y de educación, debe funcionar una sociedad religiosa visible, a la cual acataremos mientras responda a sus fines y nos parezca digna de acatamiento; pero no pondremos en ella nuestro corazón, porque una sociedad que hoy tiene su razón de ser, mañana, bajo otras condiciones sociales y políticas, puede ser substituida por una sociedad nueva. Quien pertenece a esa Iglesia, es lo mismo que si no perteneciera a ninguna. Nuestra Iglesia no se encierra en la reducida comunidad de culto, sino que es la *Societas*

fidei, de los fieles que se desparraman por doquier, hasta los países de los griegos y de los romanos".

Tal es la respuesta evangélica a la acusación de "disgregador" que se hace al Protestantismo.

2. ¿Fue el Protestantismo, además de una Reforma, una Revolución? Considerado en su fase jurídica, el sistema eclesiástico contra el cual Lutero se rebeló, exigía la obediencia incondicional. Era en el Occidente un cuerpo de leyes comparables con las del Estado. Cuando Lutero quemó la bula pontificia, ejecutó una acción revolucionaria; no revolucionaria en el sentido lamentable de la palabra; esto es, en el sentido de rebelión contra una ley positiva que fuera al mismo tiempo ley moral, sino en el sentido de afirmación violenta en contra de una condición legal vigente. Esta fue la índole de aquel movimiento, protesta formulada con palabras y con hechos, contra los siguientes principios:

En primer lugar, la Reforma protestaba contra el sistema jerárquico y sacerdotal de la Iglesia, pedía su abolición y lo abolía efectivamente, haciendo un sacerdote de cada cristiano y substituyendo las órdenes existentes por uno nuevo que debía ser producto espontáneo de la comunidad. No se puede exponer ahora en pocas palabras la extensión que alcanzaron los efectos de aquella innovación ni su honda penetración en todas las relaciones existentes; materia es ésta que requeriría bastantes horas de disertación. Y tampoco nos es permitido extendernos en la explicación de cómo se establecieron los nuevos ordenamientos en las Iglesias evangélicas, lo cual no tiene el valor de un principio, lo que en esta categoría importa exponer es la abolición del *derecho divino* de la Iglesia.

En segundo lugar, la Reforma protestaba contra toda autoridad formal y externa en la Iglesia; o sea, contra la autoridad de los concilios, de los clérigos y de cualquier tradición eclesiástica. No hay más que una autoridad, cuya manifestación no se exterioriza; la cual es el fundamento mismo del Cristianismo, es decir, el Evangelio. He aquí por qué Lutero protestó también contra la autoridad que se atribuía a la letra de la Biblia; si bien este es un punto sobre el cual ni Lutero ni los demás reformadores

tuvieron ideas claras, conforme veremos más adelante y por ello no supieron deducir las consecuencias que de su concepción teórica habían de surgir.

En tercer lugar, protestaba la Reforma contra el culto tradicional, contra el ritualismo, contra toda forma de devoción externa. Iba fatalmente a la abolición de todo culto tradicional con sus pompas, sus obras más o menos santas, su aparatoso ceremonial y sus procesiones, desde el mundo en que rechazaba toda forma de culto específico y negaba valor a cualquier sacrificio o genuflexión material ante la Divinidad, a la misa y a cualquier acto que tuviera por móvil el logro de la gracia de Dios y la salvación del alma. Algunas de estas formas externas, pareció oportuno conservarlas por razones estéticas o pedagógicas; pero esta es cuestión completamente secundaria.

En cuarto lugar, la Reforma protestaba contra el sacramentalismo, exceptuando el bautismo y la eucaristía como instituciones de la Iglesia primitiva y aun como legado del Señor; pero quiso que fueran tenidas por símbolos y signos de reconocimiento, o como actos que no valen más que por las palabras de remisión de los pecados que las acompañan. Los demás sacramentos fueron todos abolidos, y con ellos la idea católica según la cual se consigue la gracia y la ayuda de Dios casi en raciones, y están misteriosamente encerradas en ciertos objetos materiales. Al sacramentalismo, la Reforma opuso la palabra; y, a la idea de la gracia accesible a porciones, la afirmación de la gracia única consistente en poseer a Dios mismo, Padre misericordioso. Lutero niega sin ambages en su *Cautiverio de Babilonia,* todo el sacramentalismo, y no porque su cultura superase al promedio de su época, -por el contrario; no estaba exento de supersticiones, que le sugieren asertos por demás extravagantes - sino porque había experimentado en sí mismo el engaño de la "gracia", sea lo que fuere, que no lleva al alma la posesión del Dios viviente. Por esta razón toda la doctrina de los sacramentos, según el parecer de Lutero, era a un tiempo ofensa a la majestad de Dios y servidumbre de las almas.

En quinto lugar, la Reforma protestaba contra la moral doble, con-

tra la moral “superior”, contra la idea de que la abstención de ciertos dones y de ciertas fuerzas de la creación sea cosa singularmente grata a Dios. Los reformadores comprendían como el primero la caducidad y la vanidad del mundo y de sus placeres. Sería errado el concepto que se formara de Lutero como de un hombre moderno que goza del mundo, contento y seguro de sí mismo; más bien es semejante al hombre de la Edad Media, movido por un intenso anhelo de abandonar este valle de lágrimas. Persuadido, no obstante, de que Dios no le exige al hombre más que confianza entera, formóse, de la posición del cristiano en el mundo, un concepto muy diferente del de los austeros monjes de los siglos anteriores. Ya que ayunos y ascetismo carecen de mérito ante Dios y no favorecen al prójimo, ya que Dios es el creador de todas las cosas, la mejor conducta del hombre estaba en no moverse del lugar en que Dios lo colocó. Esta tesis proporcionó a Lutero un contento y confianza en el orden de cosas de la tierra, que contrastan con su tendencia al ascetismo y acaban por domeñarla. Por ahí llega a enunciar la máxima decisiva, a tenor de la cual todas las condiciones humanas —autoridad, matrimonio, y sucesivamente hasta la servidumbre— son debidas a la voluntad de Dios, y, de consiguiente, verdaderas condiciones espirituales instituidas para el servicio de Dios. Una buena criada vale más, para Lutero, que un monje en contemplación. No le hacen falta artificios ni sutilezas al cristiano para encontrar su camino; le basta ejercitar la paciencia y el amor al prójimo sin salir de la condición en que Dios lo puso. De ahí deduce la idea del derecho positivo de todas las instituciones y poderes del mundo. No es verdad que se deba solamente tolerarlos, ni que sean investidos exclusivamente por la Iglesia de una especie de derecho a la existencia. No; tienen los poderes constituidos su derecho propio, y ofrecen al cristiano el campo en que manifestará su amor y su fe; deben ser respetados aunque a su entorno no se conozca la revelación de Dios en el Evangelio.

Así, pues, el hombre que por sus sentimientos no pedía nada al mundo, que no vivía más que por el anhelo de la vida eterna, libertó a la humanidad del ascetismo. Verdadero fundador de la vida de los tiempos

nuevos, abrió a los hombres la libre visión del mundo y les dio la tranquilidad de conciencia en toda suerte de labor terrenal. Este es el fruto de la obra de Lutero, quien no mundanizó la religión, sino que la concibió de manera tan honda y severa que la hizo penetrar por doquier, al propio tiempo que era despojada de todo alarde externo.

Capítulo XVI

La religión cristiana en el protestantismo (Final)

CON frecuencia se ha formulado la pregunta de si la Reforma debe ser tenida como una empresa germánica, y, en caso afirmativo, hasta qué extremo lo es. No creemos oportuna la ocasión presente para engolfarnos en este intrincado problema; pero podemos adelantar la opinión de que las causas íntimas y decisivas de la obra de Lutero no tienen nada que ver con su nacionalidad; pero las consecuencias de aquella obra, positivas y negativas, delatan al germano y corresponden a la historia de Alemania. Desde el punto y hora en que intentaron los alemanes poner de acuerdo la religión tradicional con la idiosincrasia de su nación, esto es, desde el siglo XIII, iniciaron de hecho la preparación de la Reforma. Y si con razón apellidamos Griego el Cristianismo oriental, y Romano el Cristianismo occidental de la Edad Media, parécenos que es adecuado al Cristianismo reformado el apellido de Germánico. La excepción de Calvino es insignificante; ya que fue Calvino discípulo de Lutero y su doctrina produjo los efectos más vivaces y duraderos, no en los pueblos latinos, sino en Inglaterra, en Escocia y en los Países Bajos. Los alemanes, por medio de la Reforma,

señalaron un período nuevo en la historia general de la Iglesia, lo cual no puede decirse de los eslavos.

La negación del ascetismo, en el cual los alemanes, a diferencia de otros pueblos, no vieron jamás el supremo ideal, y la protesta contra la religión como autoridad externa, se explican como efectos a la par del Evangelio de Pablo y del genio germánico. Mas la nación germánica siente hondamente una clarísima emanación de su alma colectiva, el ardor en la predicación, que rebosa del corazón y la sinceridad en la polémica, que caracterizan a Lutero.

Hemos indicado en el capítulo anterior las cuestiones principales que suscitaron la robusta y eficaz rebelión de Lutero. Otros motivos y aspectos de aquella protesta deberíamos mentar; como, por ejemplo, la crítica negativa que enderezó Lutero, en especial al emprender su obra reformadora, contra toda la fraseología dogmática, sus fórmulas y sus expresiones doctrinales. En una palabra, protestó Lutero, movido por el empeño de restaurar en la Iglesia cristiana la pureza primitiva de religión sin ministros y sin sacrificios, sin autoridad externa y sin leyes, sin ceremonias sagradas, sin ninguna de aquellas cadenas que ataban este mundo con el otro. Gracías a la revisión luterana, la Reforma retrocedía, no ya más allá del siglo IX, o más allá del siglo IV o el siglo II, sino hasta volver a los orígenes de la religión. Aun hizo más, al abolir o modificar, sin darse cuenta de ello, ciertas formas que ya existían en la época apostólica, tales como la disciplina de los ayunos, la institución de obispos y diáconos, la tradición milenar. etc.

Veamos ahora qué relación de conjunto aparece entre el Evangelio y la Reforma y Revolución protestante. Creemos poder afirmar que los cuatro puntos principales, de que trata el capítulo anterior, demuestran que fue restaurado el Evangelio en su espiritualidad y en su posesión del hombre interno, en la idea fundamental del Dios misericordioso, en el culto en espíritu y en verdad, y en la idea de la Iglesia como la comunión de la fe. ¿Convendrá ahora detallar la demostración, a fin de no caer en el error

sugerido por las diferencias visibles entre un cristiano del siglo XVI o del siglo XIX y un cristiano del siglo I? A nuestro parecer, es indudable que la religiosidad interna y el individualismo que la Reforma suscitó, corresponden perfectamente al primitivo espíritu evangélico. Además, se puede citar especialmente la doctrina de la justificación, concebida por Lutero, como reproducción fundamental, —dejando de lado diferencias secundarías— de la idea de Pablo, y más aún como exacta continuación en su finalidad, de la predicación de Jesús. Para Lutero, lo mismo que para Jesucristo, lo que mayormente importa es saber que Dios es el Padre y que en él poseemos al Dios de Misericordia, poseer la consoladora confianza en su providencia y en su gracia, tener fe en la remisión de los pecados. Conviene recordar que hubo en los tiempos más tristes de la ortodoxia luterana un Pablo Gerhardt, quien en sus himnos: "Si Dios está conmigo, venga todo el mundo en contra mía", "Muéstranos tus caminos" y otros, supo expresar la persuasión evangélica genuina, de manera tan bella como vigorosa, mostrando cuán hondamente se había incorporado aquella persuasión en el Protestantismo. Asimismo provienen de un modo directo del Evangelio y de las sentencias evangélicas enunciadas por Pablo, los principios, a tenor de los cuales el culto consiste únicamente en confesar a Dios con alabanzas y oraciones y en tener también por culto de Dios el amor activo del prójimo. Por último, la idea que constituye la unidad de la Iglesia con el Espíritu Santo y la fe y que constituye la Iglesia como una comunión espiritual de hermanos y hermanas, es conforme del todo con el Evangelio, y fue ya expuesta por Pablo con maravillosa eficacia. De ahí, para la Reforma, el derecho de llamarse *evangélica,* después de haber restaurado aquellos principios y de haber proclamado a Jesucristo Unico Redentor. Es, pues, *evangélica,* en el sentido más estricto, y mientras los principios que la informan sirvan de guía a las Iglesias protestantes, pueden con razón hacer alarde de su condición de *evangélicas,* aun contando con extravíos de conducta y adiciones de elementos extraños.

No faltan, sin embargo, las sombras en la empresa refulgente de la

Reforma. Fácilmente las encontraremos al investigar lo que costó y en qué medida llevó a la práctica sus principios.

1.- No hay en la historia conquistas gratuitas, y se debe pagar a buen precio el logro de los beneficios que proporcione un extenso movimiento histórico. ¿Cuál es el costo de la Reforma? Conviene tener presente, ante todo, que la Reforma, en su conquista no más que parcial de Europa, deshizo la unidad de la civilización en el Occidente. Prescindiremos, sin embargo, de esta consecuencia, en cuanto la compensan con creces la variedad y la libertad de la evolución civil que la Reforma nos trajo. El más grave daño provino de la necesidad de establecer las nuevas Iglesias como *Iglesias de Estado.* Ciertamente una Iglesia como la Católica, que es ya un Estado de por sí, hace mucho más daño y no autoriza a sus fieles para que la opongan triunfalmente a las *Iglesias de Estado* protestantes. De todos modos, es manifiesto el perjuicio causado por estas Iglesias, causantes de graves extravíos. Conviene advertir que no se organizaron tales Iglesias a consecuencia de la rebelión protestante contra la autoridad eclesiástica, sino que venían preparándose ya durante el siglo XV; para atenuar luego en las comunidades evangélicas el sentimiento de la responsabilidad y de la acción espontánea y sugerir el recelo, bastante justificado, de que iba la Iglesia a ser institución del Estado, y dirigir su gobernación.

De varios años a esta parte han redoblado los esfuerzos para quitar fundamento a este recelo y acrecentar la independencia de la Iglesia; mas el progreso realizado es insuficiente, pues se requiere principalmente reforzar la libertad de cada una de las comunidades. No hay que pensar en la ruptura violenta y súbita de todo lazo de unión con el Estado, porque también le deben las Iglesias algún favor; débese fomentar la evolución ya iniciada. En tal sentido, la multiplicidad de las iglesias es un bien, ya que sirve admirablemente para recordar la arbitrariedad de todas esas formas.

Era, además, inevitable que la Reforma, extremando su oposición al Catolicismo, insistiera en la condición interna de la religión y en la *Sola fides;* extremo peligroso, como todo el que lleva a formular una doctrina para oponerla diametralmente a otra. No dejaba de gustar al vulgo la predicación de que las buenas obras son innecesarias y aun arriesgadas para el alma. No es responsable Lutero del equívoco, sobrado comodón, que resultó de tales máximas; pero lo cierto es que desde un principio dio mucho que hablar la moral relajada de las Iglesias reformadas en Alemania, y su poca seriedad en la obra de santificación. Aquella amonestación de: "Si me amáis, observad mis mandamientos", fue desoída y olvidada, contra toda razón. Al Pietismo corresponde el mérito de haber devuelto a esta máxima su capital importancia. Hasta entonces, la doctrina católica de la justificación por las obras era negada, haciéndose caer la balanza de la vida en sentido contrario. Mas, cabe recordar que la religión es algo más que una disposición del alma, que es también acción: la fe declarada en la santidad y en el amor, funciones activas. He aquí lo que deben tener cada día más presente los cristianos evangélicos, a fin de hacerse superiores a cualquier censura.

Otra consideración hay que exponer, relacionada con lo antedicho. La Reforma abolió, como debía, el monaquismo. Muy razonadamente afirmó la temeridad de obligarse con votos perpetuos, y declaró que cualquier ocupación mundana a que se dedique en conciencia un hombre, es igual ante Dios, o quizás superior, al monaquismo. De lo cual derivó, por cierto, una consecuencia que no había previsto Lutero, ni estaba en su ánimo: desapareció el monaquismo hasta en la forma tolerable, o mejor necesaria para la vida evangélica. Porque, hacen falta en una comunidad personas que exclusivamente vivan dedicadas al objetivo que ella quiere lograr; y no puede prescindir la Iglesia de hombres que voluntariamente abandonen toda otra ocupación y renuncien al mundo, para consagrarse al servicio del prójimo; no por ser esta ocupación más noble, sino por ser necesaria y porque una Iglesia viviente debe suscitar y fomentar esa clase de vocaciones. Lo que sucedió en las Iglesias evangélicas, fue que tales vocaciones abortaron ante la actitud de resuelta oposición forzosamente adoptada contra el catolicismo. Grave

perjuicio, no compensado por la piedad sencilla y sincera que es mérito primordial de las familias verdaderamente evangélicas.

Pueden los protestantes, sin embargo, tener la satisfacción de alegar que algo se ha hecho ya durante el siglo XIX para reparar aquel daño. La institución de las diaconesas y otras obras análogas tienden a que recobren las Iglesias evangélicas un instrumento que en otro tiempo arrojaron, porque era inaceptable en las condiciones en que lo tenía. Mucho más hay que hacer todavía, de apremiante necesidad.

2.- No sólo fueron sumamente costosas las conquistas de la Reforma, sino que además se encontró con que no podía prever el alcance de sus promesas, ni guiarlas en línea recta a la consecución de sus fines. No le echaremos en cara el no haber creado algo absoluto y perdurable, porque sería lamentar lo imposible; pero es evidente que la Reforma dejó las cosas a medio hacer, aun donde sus primeros actos decisivos suscitaran las mayores y más legitimas esperanzas. Contribuyeron a ella numerosas causas. Pasado el año 1529 se tuvo que acudir con las mayores prisas a la constitución de las Iglesias evangélicas nacionales; y se tuvo que llevar a feliz término aquella obra, dejando muchos otros elementos en el mayor desconcierto. Añádase a ello la desconfianza para con los que ahora llamaríamos radicales, los excesivos, que indujo a batir duramente ciertas tendencias que valían la pena de ser apoyadas, con verdadera utilidad, durante algún tiempo. Lutero rechazó en absoluto el concurso de semejantes tendencias, y aun llegó a desconfiar de su propia opinión cuando coincidía con la de los "excesivos", error cuyas amargas consecuencias experimentaron las Iglesias evangélicas durante la segunda mitad del siglo XVIII. Exponiéndonos a pasar por detractores de Lutero, nos atrevemos a decir que aquel hombre genial poseía una fe tan robusta como la de Pablo, gracias a la cual cobró tan maravilloso poderío sobre las almas; pero en cuanto a inteligencia y cultura, no estaba al nivel de su época. No fue el siglo XVI tiempo de fe ingenua, sino, hondamente agitado y progresivo, en el cual la religión no podía ni debía permanecer apartada de ninguna de las potencias espirituales. Lutero en su tiempo estaba obligado a ser más

Reformador, Caudillo y Maestro; a él solo atañía la misión de crear, por lo menos en sus líneas principales, un nuevo concepto del mundo y de la historia con destino a las generaciones venideras, ya que no podía esperar ayuda de nadie, ni las gentes prestaban oído a nadie más que a él. Mas, ciertamente, no poseía con seguridad la suma de conocimientos que en su *época* eran del dominio común. Su máxima única consistía en volver a los orígenes, en restaurar el Evangelio, fin que él consiguió en cuanto lo permitía el alcance de la intuición y la experiencia interna; realizó también estimables estudios históricos y dio la batalla a los dogmas tradicionales que dejó maltrechos y vencidos. Claro que entonces era todavía imposible conocer a fondo la historia de aquellos dogmas, y a mayor abundamiento la crítica histórica del Nuevo Testamento y de la primitiva Cristiandad.

Lo portentoso es que, a pesar de tan considerables deficiencias, supiera Lutero penetrar tanto en las cosas y juzgarlas tan justamente, como advertirá quien lea los prólogos a los libros del Nuevo Testamento o la obra *De las Iglesias y los Concilios.* Pero quedaron para él numerosos problemas no ya por resolver, sino completamente ignorados; compréndese, pues, la imposibilidad en que se hallaba de separar el núcleo, de su envoltura exterior; la sustancia original, de la aglomeración de fragmentos parasitarios que se había formado andando el tiempo. Así no tendrá nada de particular que aparezca deficiente la Reforma, en concepto de doctrina y teoría histórica, y que encontremos confusas sus ideas donde no discernía problema alguno. No había de nacer adulta y armada, como Minerva, del cerebro de Júpiter. Como sistema doctrinal estaba incapacitada para dar otra cosa que promesas, dejando al porvenir que sentara consecuencias. Lo que sucedió es que, ocupada la Reforma en la apresurada organización de Iglesias nacionales robustas, corría el riesgo de perder sus aptitudes para progresar.

Algunos puntos principales nos pondrán de manifiesto los extravíos de la Reforma y los obstáculos que se opuso a sí misma. En primer lugar, Lutero no aceptaba más que el Evangelio; o mejor, aquello que en el Evangelio tiene fuerza para obligar a las conciencias, aquello que todo el mun-

do puede comprender, hasta el siervo más humilde. Pero aceptó, como si estuvieran comprendidos en el Evangelio, los dogmas de la Trinidad y de las dos naturalezas de Cristo —dogmas que no podía acrisolar en la crítica histórica,— y aun escogió dogmas nuevos. En una palabra: no supo distinguir el dogma del Evangelio, en lo cual se mostró muy por debajo de Pablo. No se iba por tal camino a suprimir el intelectualismo. En efecto, se formó *ex novo* una doctrina escolástica, presentada como indispensable para salvarse; y volvieron los cristianos a separarse en dos clases: los que entendían la doctrina, y los que para entenderla tenían que acudir a la inteligencia de los otros, y estaban condenados a permanecer en la condición de pupilos.

En segundo lugar, "la palabra de Dios" era, al parecer de Lutero, únicamente aquella que renueva y casi viene a crear otra vez al hombre interior, o sea el mensaje de la gracia espontánea de Dios en Jesucristo. En los momentos culminantes de su vida, se demostró el Reformador siempre libre de toda servil sujeción a la letra, y distinguió perfectamente el Evangelio de la Ley, el Antiguo del Nuevo Testamento; excluyendo cuanto fuera extraño a la sustancia de la Sagrada Escritura, que es la claridad que de ella emana, la energía que exhala y se enseñorea de las almas. No llegó, sin embargo, a las postreras consecuencias; y en varios casos, en que suponía valor decisivo a la letra, impuso en forma perentoria la obediencia "a lo que está escrito"; olvidando que él mismo había afirmado respecto de lugares de la Sagrada Escritura que no deben las conciencias ser esclavas de "lo que está escrito".

En tercer lugar, la gracia es remisión de los pecados, y por consiguiente, la certidumbre del Dios misericordioso, de la vida y de la salvación. Cien veces lo aseveró Lutero, añadiendo que la eficacia está por entero en la palabra. Trátase de la unión del alma con Dios en la confianza y la filial reverencia obtenida mediante la palabra de Dios. Y sin embargo, el mismo que proclamaba esta doctrina, puramente de unión personal, se dejaba llevar a lamentables discusiones acerca de los medios de la gracia, la cena eucarística y el bautismo de los recién nacidos; discusiones en que

se arriesgaba a confundir su elevado concepto de la gracia con el concepto católico, a perder de vista su idea fundamental referente a la gracia como cosa puramente religiosa, lo mismo que a la palabra y a la fe, ante las cuales es indiferente todo lo demás. Con semejante conducta, Lutero legó a la Iglesia de que era fundador, una herencia funesta.

En cuarto lugar, las Iglesias que en corto tiempo se erigieron en contra de la Iglesia Romana, pregonaron razonablemente, y casi como obligada reacción contra el despotismo católico, su propia verdad y legitimidad en la restauración del Evangelio. Pero resultó prontamente que aquellas Iglesias fueron identificando el Evangelio con su propia doctrina y se fue insinuando en ellas la persuasión de que venían a ser *la verdadera Iglesia.* El mismo Lutero, sin dejar de tener presente que la Iglesia verdadera está en la santa comunión de los fieles, no llegó a formarse concepto definido de las relaciones existentes entre esta verdadera Iglesia y la Iglesia recién constituida por su esfuerzo; de ahí que en el transcurso del tiempo echara raíces en los ánimos el malhadado equívoco: "Somos la *verdadera Iglesia,* porque poseemos la *verdadera doctrina".* Desde aquel instante, además de las tristes consecuencias de la intolerancia y la ceguera voluntaria en el Protestantismo, se agrandó cada vez más la separación entre los teólogos y pastores por un lado, y laicos por otro lado, en las circunstancias de que hemos hecho mención. No solamente en teoría, sino también en la práctica, formóse al igual que en el catolicismo una doble Cristiandad, mal que ha resistido a los empeños del pietismo y perdura todavía. El pastor y el teólogo deben encamar *toda la doctrina,* deben ser *ortodoxos;* a los laicos les basta con poseer los puntos cardinales y con no atentar a la ortodoxia. Recientemente se me contaba de un personaje bastante conocido, que hablando de cierto teólogo con ribetes de heterodoxo, dijo que lo vería gustoso pasar de la facultad de Teología a la de Filosofía, "porque tendríamos de esta manera en vez de un teólogo incrédulo un filósofo creyente". Observación es ésta perfectamente lógica, teniendo en cuenta que en las Iglesias evangélicas, la doctrina es cosa sentada en definitiva, y sin dejar de ser obligatoria para todos es a la par

materia tan ardua que no hay que pensar en laicos para afirmarla y defenderla. Pero, de seguir esta vía, acrecentando y robusteciendo las demás causas de confusión, sobreviene el peligro de reducir el Protestantismo a una mezquina sofisticación del Catolicismo. Y digo mezquina sofisticación, porque le faltarán siempre los dos pilares del Catolicismo: el Papa y el clero regular. La autoridad sin condiciones que el Papa ejerce sobre los católicos no puede substituirse ni por la letra de la Biblia, ni por el credo contenido en el símbolo protestante. En cuanto al clero regular, o monaquismo, es una institución a la cual el Protestantismo está imposibilitado de volver. Conserva la Reforma sus Iglesias nacionales y sus eclesiásticos casados; mas si se propone emular al Catolicismo, saldrá siempre perdiendo en la comparación.

Sea como fuere, el resumen y conclusión de este examen es que el Protestantismo, gracias a Dios, no está aún tan quebrantado que pueda temerse la preponderancia de aquellos efectos y errores que trae desde sus orígenes, y tras de ella su total disgregación y muerte. Aun aquellos de entre nosotros que consideran en la Reforma del siglo XVI un hecho no susceptible de continuación, no entienden que por ello deba renunciarse a las ideas fundamentales y decisivas de ella; queda siempre un vasto campo en el cual todos los cristianos evangélicos pueden juntarse. Mas aquellos que no se percaten de la cuestión vital que para el Protestantismo es la prosecución de la Reforma en el sentido de puro acatamiento razonado de la palabra de Dios —prosecución que ha dado buenos frutos en la Unión Evangélica,— por lo menos concedan la libertad de la cual se proclamó campeón Lutero en los mejores días de su vida: "Dejemos que se encuentren los espíritus y vengan a controversia; si algún mal sale de ella, ley de la guerra es; no hay batalla sin muertos y sin heridos; pero el que luche honradamente, no se quedará sin corona".

La catolización de las Iglesias evangélicas —y no entiendo decir con ello que vuelvan al Papa, sino que se conviertan en Iglesias basadas en la ley, en el dogma y en el ceremonial,— constituye un peligro inminente, porque le preparan este camino tres grandes fuerzas de consuno. La

primera es la indiferencia de la muchedumbre, que impele a la religión en demanda de autoridad y del apoyo de la tradición, de la jerarquía eclesiástica y del ceremonial. Y fomenta esta tendencia con objeto de motivar las quejas sobre la exterioridad de la religión su ineptitud para el progreso y las *usurpaciones* de los clérigos. El indiferente en materia religiosa encuentra un medio de conciliar la observancia del culto externo, con los cargos, el desdén y la befa de cualquier manifestación viviente de la religión; no entiende nada absolutamente del Cristianismo evangélico, y por instinto lo rebaja, para ensalzar en cambio el Catolicismo. En segundo lugar, débese tener en cuenta lo que hemos llamado *religión natural,* aquellos que viven de temor y de esperanza, que en la religión buscan principalmente una autoridad, y se complacen en librarse de toda responsabilidad personal, concertando casi un modo de contrato de seguros sobre la otra vida; aquellos que tienen la religión por un accesorio en la vida terrenal, conveniente en las ocasiones solemnes o en los momentos tristes; que en ella no ven más que una forma estética, o un medicamento heróico para los males de la vida, en espera del gran remedio que es el tiempo; todos esos, inconscientemente, empujan a la religión hacia el Catolicismo. Quieren todos ellos algo estable en la religión, y aun le piden auxilios y estímulos; el Cristianismo evangélico no les conviene, y de conformarse a cuanto ellos desean, se convertiría a no tardar en Cristianismo católico. La tercera fuerza, —a disgusto lo digo, pero no es posible ocultarlo,— reside en el Estado. No es razonable hacerle cargos por estimar preferentemente en la religión y en la Iglesia los elementos conservadores y sus efectos accesorios, como son el espíritu de piedad, de obediencia y de orden. Pero precisamente por esta preferencia el Estado ejerce sobre las Iglesias una presión en el sentido indicado, protege cuanto estable le ofrecen, y procura defenderlas contra cualquier movimiento interno capaz de poner a discusión su unidad y su "utilidad pública". Por este procedimiento ha llegado el Estado a servirse de la religión, intentando hacerse con ella una especie de policía eficaz para mantener el orden público. Excusable es el plan del Estado, que busca instrumentos de dominación

donde le parece que ha de encontrarlos; pero no lo es la Iglesia, si se presta a convertirse en útil instrumento de gobierno, pues además de quebrantar su dignidad y su finalidad, se encamina por ahí a ser no más que institución externa, de las que subyugan el espíritu bajo el orden, la sustancia bajo la forma, la virtud bajo la obediencia.

Hay, pues, que defender a todo trance contra las asechanzas de estas tres fuerzas, la dignidad y la libertad del Cristianismo evangélico. No basta la teología por sí sola, requiérese la perseverancia y el ardimiento del ánimo cristiano. Si no oponen resistencia a este impulso las Iglesias evangélicas, sufrirán una regresión. Porque, si en consorcios tan libres y espontáneos como fueron las Iglesias fundadas por Pablo, tuvo su origen la Iglesia católica, ¿quién podrá responder de que estas Iglesias protestantes, hijas de "la libertad del cristiano", no se hayan de convertir también en *católicas?*

No perecerá por esto el Evangelio, conforme nos lo garantiza la historia. Es el Evangelio, como en la trama de un tejido, un hilo rojo que siempre asoma a uno o a otro lado y que puede separarse siempre de los otros hilos con que se enlaza. Ni aun en los templos de la Iglesia Romana y de la Iglesia Griega, magníficos por fuera y ruinosos por dentro, se ha extinguido la llama evangélica. "Sé animoso, y en lo más recóndito hallarás el altar y la sagrada lámpara que arde inextinguible". Asocióse el Evangelio a las especulaciones y al misticismo de los griegos, y no pereció; el Imperio universal de Roma se lo hizo suyo, y no pudo aniquilarlo; al contrario: de aquel imperio salió la Reforma. La dogmática, las formas del culto, se han transformado; pero las almas más ingenuas como los más profundos pensadores se dejaron avasallar por el Evangelio, tan grato al "Pobrecito de Asís" como a Newton. Sobrevivió el Evangelio a las variaciones de la idea general del mundo; despojóse, como de vestidos usados, de formas y de ideas que en otras épocas habían pasado por sagradas; participó en todos los progresos de la civilización; se espiritualizó y aprendió de las vicisitudes históricas a dar aplicación más segura a sus principios morales. En su augusta sencillez original fue consuelo perdurable de millares de hombres, mitigó sus penas, y les dio posesión de su albedrío espiritual. Con razón decíamos que el Evangelio es el conocimiento y la confesión de Dios Padre, la certidumbre de la salvación, la alegría y la humildad que de Dios proviene, el amor activo del prójimo; que para esta religión es condición esencial la de no desunir jamás la persona y la obra del fundador, y la revelación que de él nos queda; pues la historia demuestra que jamás el Evangelio ha perdido su rigor, que vive y se declara sin cesar.

Quizás alguien opine que habría debido yo hablar de las circunstancias actuales, y de las relaciones del Evangelio con la presente civilización intelectual, con nuestra concepción del mundo, y con los problemas universales de nuestros días. Pero, para llegar a conclusiones positivas sobre el asunto, se habría requerido mucho más tiempo del que hemos empleado en estas pocas lecciones. En cuanto, a lo relativo a la sustancia de este mismo asunto, creo haber dicho ya lo necesario; *pues, en la historia de la religión, desde la Reforma no ha sucedido nada verdaderamente nuevo.* Nuestro conocimiento del universo ha cambiado por completo. Cada siglo, desde la Reforma hasta ahora, y especialmente el XVIII y XIX, han marcado un nuevo adelanto; pero nada han ganado ni perdido las ideas fundamentales de la Reforma, consideradas en su aspecto religioso y moral. Nos basta conocerlas bien, y aplicarlas con ardimiento; la ciencia moderna no tiene que oponerles ninguna dificultad *nueva. Las dificultades verdaderas que entran en conflicto con la religión del Evangelio son siempre idénticas.* Ninguna "demostración" oponemos a estas dificultades, porque tales demostraciones en esta ocasión no pasan de ser variantes de nuestras convicciones. Mas las vicisitudes históricas de los tiempos recientes han abierto un campo espacioso para que se manifieste la fraternidad cristiana de modo muy distinto del que se ha sabido o podido en los pasados siglos: este campo es la cuestión social: problema formidable, que nos ha de preparar, a medida que sea más próxima su solución, a la solución gratísima del más arduo de los problemas, el del *sentido de la vida.*

No hay más que la religión, es decir, el amor de Dios y del prójimo, capaz de dar un sentido a la vida, lo que en vano pediréis a la ciencia. Está autorizado para hablar así de la experiencia propia un hombre consagrado, de treinta años acá, a este orden de estudios. Cosa sublime es la ciencia pura. ¡Ay de aquel que la menosprecia, o cierra en sí mismo el sentido del conocimiento! Pero a estas preguntas: "¿de dónde venimos? ¿a dónde vamos? ¿por qué estamos en el mundo?" la ciencia no sabe contestar sino lo que contestaba hace dos o tres mil años. Nos da razón de los hechos, descubre las contradicciones, coordina los fenómenos y corrige las ilusiones de nuestros sentidos y de nuestras representaciones. Dónde y cómo principian las curvas del universo y de nuestra vida —las curvas de que nos muestra una parte solamente— y a dónde conducen, es lo que no sabe decirnos la ciencia.

Mas si con firme decisión afirmamos las virtudes y los méritos resplandecientes en las cumbres de nuestra vida interior, que son nuestro sumo bien, o mejor nuestro mismo *Yo;* si los proclamamos, con seriedad y valentía aun en los hechos, como realidad única; si volvemos la mirada hacia la historia de la humanidad y su evolución ascendente y concentramos nuestros esfuerzos en la empresa de encontrar siempre en esta evolución la comunión de los espíritus, nos salvaremos de la desidia de los pusilánimes y del tedio de la vida, lograremos la certidumbre de Dios, de Dios a quien Jesucristo llamaba Padre, y que es también el Padre nuestro.

INDICE

Jesús y el Evangelio

Historia de la religión Cristiana

Este libro
se terminó de imprimir
en Artes Gráficas ANDI
Cucha Cucha 2821,
Ciudad Autónoma
de Buenos Aires, Argentina
en el mes de enero
del año 2006